IDEI
CONTEMPORANE

TEXTE ALESE

ERICH FROMM

EDITURA POLITICĂ

IDEI CONTEMPORANE

ERICH FROMM

TEXTE ALESE

Studiu introductiv :
AL. TĂNASE

Selecţia textelor :
ILEANA RĂCEANU şi **NICOLAE FRIGIOIU**

Traducere din limbile franceză şi engleză :
NICOLAE FRIGIOIU

Controlul traducerii :
DRAGAN STOIANOVICI

1983

EDITURA POLITICĂ
BUCUREŞTI

Redactor : SANDA MIHĂESCU-BOROIANU

Coperta : VALENTINA BOROŞ

ANTROPOLOGIA UMANISTA A LUI ERICH FROMM

În strategia activităților constructive, menite să schimbe radical chipul țării, să statornicească pe pământul României o societate mai dreaptă și mai umană, un loc esențial îl ocupă formarea omului nou, cu o conștiință revoluționară, capabil nu numai să se adapteze realităților existente, dar să le transforme în lumina idealului socialist al progresului. O atare societate este rezultatul unui îndelungat proces de construcție și reconstrucție conștientă a societății și a omului. În concepția partidului nostru, noua civilizație pe care o edificăm trebuie să ducă la lichidarea tuturor acelor contraste economice, culturale, demografice, ecologice, energetice și rupturi grave în condiția umană — ceea ce devine cu putință numai făcînd din *umanismul potențial intrinsec* al orînduirii socialiste un *umanism activ*, o constantă a întregii politici, un permanent criteriu de judecată critică a faptelor și proiectelor noastre. Și astfel, socialismul devine prima societate din istorie în care *dimensiunea antropologică* a condiției umane se armonizează cu cea *sociologică*, în care însuși deziderатul umanist al *perfectibilității umane* (un postulat teoretic abstract al școlilor umaniste din trecut) devine obiectivul fundamental al acțiunii sociale, finalitatea ultimă a tuturor planurilor de dezvoltare socială. „În esență, noi, comuniștii — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea la încheierea lucrărilor primului Congres al educației politice și al culturii socialiste —, ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate

mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire... Înțelegînd și stăpînind legile naturii, acționăm totodată pentru a le pune în serviciul omului — adică a tot ce a creat mai bun natura. Noi ne propunem acum să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate".

Tocmai în acest domeniu al transformării condiției umane se manifestă cu precădere superioritatea civilizației socialiste, iar *umanismul*, în interpretarea condiției umane, a relației dintre om și societate, reprezintă cel mai rodnic teren de confruntare și dialog între concepția marxistă și diferite concepții progresiste, raționaliste nemarxiste, dar apropiate de filosofia materialist-dialectică prin aderența la o viziune umanistă, pătrunsă de respect și prețuire pentru cele mai nobile idealuri ale umanității.

Erich Fromm a făcut parte din pleiada acelor mari gînditori umaniști preocupați de statutul și viitorul omului, de tot ceea ce stînjenește libera sa manifestare și dezvoltare în societățile occidentale.

1. Erich Fromm și criza psihanalizei

Psihiatru și sociolog american de origine germană (născut în 1900, mort în 1980), Erich Fromm aparține Școlii psihanalitice a lui Freud ca preocupări și direcție de gîndire, dar, ca și H.S. Sullivan, a dat o nouă orientare acestei școli. Cele două sisteme ideologice de referință ce au influențat puternic propria sa formare științifică și filosofică au fost psihanaliza lui Sigmund Freud și materialismul dialectic.

În primele lucrări a mers mai ales pe o linie freudiană. Încă din 1926 s-a consacrat cercetării și terapeuticii psihanalizei, iar începînd din 1934 a funcționat la Universitatea Yale, la „The

New School for Social Research", apoi ca profesor de psihanaliză la universitățile din Michigan și Mexico. Mai tîrziu, în lucrările sale au precumpănit influențe sociologice și antropologice, îndeosebi marxiste. Sub asemenea influențe, el a respins teoria instinctelor, teoria libidoului a lui Freud, orientarea biologistă, evoluționismul și interpretarea cauzal-mecanicistă a fenomenelor psihice, construind o nouă teorie antropologică, de esență umanistă, în bună parte de inspirație marxistă, în virtutea căreia numeroase conflicte și nevroze sînt determinate de condițiile culturale în care trăiește individul. Tocmai de aceea este considerat „părintele școlii culturaliste americane". El continuă să accepte, în anumite limite, principii ale determinismului psihologic, importanța vieții infantile în construcția personalității, inconștientul și mecanismele psihice de apărare; pentru psihiatrii „școlii culturaliste", satisfacerea nevoilor biologice și psihice este necesară, dar insuficientă pentru a face ființa umană fericită și echilibrată. El recurge la noi dihotomii existențiale și istorice ale condiției umane, propunînd o concepție profund dramatică, în esență dialectică, a destinului omului.

Erich Fromm este un critic al psihanalizei, recunoscîndu-i totuși anumite merite metodologice. Ea a stimulat cercetări psihologice și a sporit considerabil cunoașterea asupra omului, dar nu ne-a învățat cum trebuie să trăim și ce trebuie să facem; a contribuit la demistificarea unor acte umane de instituire valorică, dar cu un preț care nu este totdeauna acceptabil, deoarece, afirmînd imanența valorilor, le-a negat nu numai transcendența ideală, ci și obiectivitatea.

Psihanaliza tinde să transforme psihologia într-o știință exactă a naturii, dar o rupe de problemele filosofice și morale, ignorînd faptul că *personalitatea umană* este, prin definiție, o *totalitate* de determinații, care nu se reduce la *homo psychologicus* al lui Freud, „o construcție tot atît de puțin realistă ca și *homo oeconomicus* al economiei politice clasice".

Dacă ținem totuși seama de faptul că o *etică umanistă obiectivă* constituită ca știință aplicată nu e posibilă fără dezvoltarea psihologiei ca știință teoretică, fără cunoașterea de sine a omului cu ajutorul psihologiei, apare evidentă contribuția pozitivă a lui Freud.

Conștiința critică a lui Fromm față de unele fundamente ale psihanalizei a dobîndit o formă teoretică explicită, sistematică în lucrarea *Criza psihanalizei. Eseuri despre Freud, Marx și psihologia socială*. El explică aici avîntul inițial al psihanalizei prin unele fenomene de criză socială, cum ar fi, în societățile capitaliste dezvoltate, angoasa, solitudinea, izolarea, criza politică, alienarea, toate provocînd un sentiment de insecuritate într-o lume absurdă. Aceste stări de lucruri au determinat orientări suprarealiste în artă, radicalismul politic, triumful psihanalizei, ai cărei slujitori urmau să devină un fel de confidenți, și să aducă ușoare ameliorări în maladiile psihice.

Desigur, nu se pot nega unele rezultate pozitive ale psihanalizei, iar Fromm consemnează mai ales întemeierea unei „științe a iraționalului" — teoria despre inconștient prin care „Freud atacă ultima citadelă rămasă neviolată — conștiința umană ca ultim dat al experienței psihice" (p.401-402). Cert este că, pentru a cunoaște gîndurile și intențiile unei persoane, nu e suficientă observarea stărilor de conștiință, ci e necesară luarea în considerație a inconștientului, explorarea unor realități sufletești disimulate.

Psihanaliza s-a impus la început, pretinzînd că oferă răspuns la enigma sufletului omenesc, dar răspunsurile sale sînt fragmentare, în bună parte nesatisfăcătoare — ceea ce explică scăderea numărului de studenți consacrați acestei discipline, precum și a numărului de pacienți care i se adresează.

O atitudine deosebit de critică adoptă Fromm față de Herbert Marcuse, al cărui ideal de societate nonrepresivă pare să fie un paradis infantil. La Marcuse, poziția freudiană este nu depășită, ci denaturată; el elaborează o teorie în totală

contradicție cu tot ceea ce este esențial în gîndirea freudiană. Marcuse, pornind de la interesul pentru psihanaliză, ne oferă nu o teorie empirică medicală cu o bază clinică, menită, între altele, să descopere motivațiile în aspirațiile inconștiente ale comportamentelor umane, mascate de rațiune. ci „un ansamblu de speculații metapsihologice despre moarte, instinctul vieții, sexualitatea infantilă etc.“ (p. 417).

În *Epilogul* acestei lucrări consacrate crizei psihanalizei Fromm se întreabă în chip semnificativ dacă criza psihanalizei nu face parte dintr-o criză mai vastă — criza societății contemporane și a omului, care este unică în istoria umanității, deoarece este o *criză a vieții înseși;* există primejdia ca viața însăși să dispară de pe pămînt nu numai prin război atomic, chimic, biologic, dar și ca efect al degradării totale a mediului de existență. Iată cum o problemă centrală a psihanalizei freudiene — aceea a dihotomiei fundamentale între *biofilie* (dragostea de viață) și *necrofilie* (perversiunea patologică a dragostei de moarte) — a devenit o chestiune sociologică și politologică, o problemă hamletiană de viață și de moarte pentru civilizația din zilele noastre.

În ceea ce-l privește, E. Fromm propune o *perspectivă culturală*, dar, spre deosebire de Karen Horney și Harry Stack Sullivan, care gîndeau schemele culturale în termenii antropologiei culturale tradiționale, abordarea sa se bazează pe analiza forțelor economice, politice și psihologice „care constituie fundamentele societății“.

Fromm conchide că o regenerare autentic creatoare a psihanalizei este posibilă doar prin depășirea conformismului ei pozitivist, devenind o teorie critică radical-umanistă. Psihanaliza revizuită, înnoită va putea continua să exploreze cu mai multă eficiență în lumea subterană a inconștientului, luînd totodată o poziție *critică* față de tot ceea ce duce în societate la deformarea omului, stînjenind sau blocînd satisfacerea nevoilor sale fundamentale.

Nu întîmplător, un capitol special al lucrării despre criza psihanalizei este consacrat *Contribuției lui Marx la cunoașterea omului*, unde Fromm pune în lumină ceea ce îndeobște nu se recunoaște (din motive analizate de asemenea în lucrare): *psihologia dinamică* a lui Marx ca o *psihologie umanistă*, prezentă în opera lui Marx cu mult înaintea psihologiei freudiene a inconștientului. Marx inaugurează o concepție despre *natura umană* raportată la condițiile de muncă. Fromm vede deosebirea decisivă dintre psihologia dinamică a lui Marx și cea a lui Freud în distincția dintre pulsiuni relative, care-și au originea într-un anume tip de organizare socială, și pulsiuni fixe, constante, care nu se schimbă după împrejurări; psihologia freudiană este bazată pe *modelul omului-mașină*, izolat, cea marxistă pe modelul omului dezalienat, deschis către lume.

2. Civilizația secolului al XX-lea și condiția umană

Erich Fromm face parte din categoria acelor intelectuali umaniști de stînga sincer îngrijorați de destinul civilizației contemporane și asiduu preocupați de a găsi soluții umaniste pentru atît de gravele probleme umane cu care e confruntată societatea timpului nostru. Remarcabil este faptul că gînditori umaniști ca Mikel Dufrenne, Georges Friedmann, Herbert Marcuse, Erich Fromm ș.a. pleacă nu de la premise teoretice speculative, ci de la observarea atentă, lucidă a unor stări de lucruri pe care le generează lumea capitalistă, chiar dacă judecățile lor de valoare, concluziile la care ajung, soluțiile pe care le preconizează sînt uneori parțial sau total false, lipsite de fundamentare științifică sau chiar utopice.

Toți umaniștii de stînga nemarxiști pleacă de la premisa unor judecăți critice la adresa lumii capitaliste. Această critică se deosebește însă radical de vechea critică de esență romantică

și conservatoare la adresa civilizației moderne de tip capitalist, critică ce persistă și azi la exponenții unui romantism retrograd, care-și întemeiază aprecierile critice pe afirmarea unor idealuri total depășite de istorie, în perspectiva cărora întreaga civilizație modernă, toate progresele realizate de om pe calea cunoașterii raționale și a stăpînirii cosmosului material și social sînt condamnate ca fiind opuse omului și fericirii sale. Pentru acești critici, civilizația se află la răscruce, în sensul unei crize iremediabile în care sistemele socio-culturale tradiționale sînt cuprinse de un rapid proces de dezagregare și devalorizare; *viitorul* nu există decît într-o perspectivă apocaliptică, *prezentul* este saturat de efectele dezumanizante, alienante ale *civilizației tehnice*, privită în sine ca un principiu al răului, iar *trecutul*, considerat într-o optică tradiționalist-anacronică, rămîne singurul teritoriu de existență în care umanitatea, printr-un recul istoric greu de imaginat, s-ar putea salva.

Erich Fromm e convins că civilizația occidentală a realizat progrese remarcabile în ce privește cunoașterea. Problema producției, problema cuceririi naturii, care nu mai este un vis îndepărtat, ci o realizare posibilă datorită unor mijloace tehnice tot mai perfecționate, abundența de bunuri materiale, precum și alte componente ale *condiției materiale* a vieții umane au atins un nivel de dezvoltare care generează, pe drept cuvînt, optimism, mîndrie, speranță în accesul la fericire pentru cel mai mare număr posibil de indivizi.

Totuși, omul modern, deși beneficiază de avantajele progresului tehnic, se simte neliniștit, dezorientat și chiar nefericit atunci cînd puterea sa asupra materiei vine în contrast cu neputința pe planul vieții personale și sociale, iar cunoașterea de sine este departe de a corespunde nevoii de a elibera și utiliza în mod productiv imensele energii de care dispune. Omul stăpînește natura, dar a pierdut din vedere scopul final care să dea o

semnificație acțiunilor de expansiune civilizatoare în mediul extern — *omul însuși.*

O societate complet mecanizată a devenit un nou spectru, o nouă fantomă amenințătoare pentru autonomia și integritatea omului, care n-ar mai face altceva decît să execute deciziile ordinatoarelor, pasiv și dezarmat din punct de vedere afectiv. Sîntem în fața unei dileme tragice: trebuie să producem oameni bolnavi pentru a avea o economie înfloritoare și nu putem utiliza resursele noastre materiale, intențiile și ordinatoarele noastre în serviciul scopurilor umane? Indivizii trebuie să fie pasivi și dependenți pentru a permite buna funcționare a organismelor politice și economice?

Pe plan spiritual, *criza contemporană* constă în renunțarea la ideile și iluziile secolului Luminilor, pentru care noțiunea de putere a ființei umane se limita la cunoașterea materiei, stăpînirea naturii și bunăstarea economică, în căutarea febrilă a altor *sisteme de valori*, în îndoiala crescîndă privind *autonomia* și *libertatea* ei, în *confuzia morală* în care o aruncă *relativismul etic și axiologic.*

Problema unei societăți alienate, cu toate avatarurile sale umane, este pusă frontal, în termeni fără echivoc, în *Societate alienată și societate sănătoasă.* Fromm se referă la societatea americană, dar și la sistemul capitalist în general.

Un sistem care-și perpetuează existența consacrînd anual sume fabuloase pentru armament, în timp ce numeroase probleme umane rămîn nerezolvate; un sistem în care sporesc mereu fenomene morbide ca sinuciderea, omuciderea, drogurile etc. — un atare sistem suferă de un grav dezechilibru, este un sistem alienat. Este ceea ce Freud numea „patologia comunităților civilizate". O societate sănătoasă, pentru care militează umaniști ca Fromm, este o societate care răspunde aspirațiilor omului, nevoilor sale *obiective* și *subiective.*

3. Etică și civilizație

Valorile morale se află în miezul dezbaterilor privind condiția dramatică a omului în civilizația modernă. Fromm se întreabă: Vom consimți la alternativa religie sau relativism? Vom accepta abdicarea rațiunii în problemele eticii și alegerea libertății sau sclavajului, dragostei sau urii, adevărului sau minciunii, integrității sau oportunismului? Soluția constă în postularea unor *norme etice conforme cu rațiunea*, elaborate și promovate de rațiune.

Tocmai pe o atare conformitate — normă etică-rațiune — se sprijină *judecățile de valoare*. Etica umanistă se sprijină pe *autonomia* ființei umane ca sediu și instanță a sancțiunii morale, pe cunoașterea *naturii umane*, pe înțelegerea situației conflictuale a omului, cu frămîntările și emoțiile sale. Dar autonomia ființei umane este relativă, și deci incompatibilă cu promovarea unei *etici absolute*, ale cărei valori și precepte ar fi imuabile, nesupuse reviziei. Normele etice nu pot fi absolute, deoarece ele se particularizează la o multitudine de situații, unele considerate chiar intrinsec insolubile, altele conflictuale, implicînd anumite dihotomii esențiale.

Fromm reafirmă valoarea eticii umaniste, pentru care cunoașterea naturii umane nu duce la relativism, ci la convingerea că tocmai în natura umană își află izvorul normele conduitei morale. „Omul pentru el însuși" — este un principiu de imanență a valorilor morale, dar este o imanență pur individuală, care ignoră *esența socială* a individului uman și a naturii sale.

E. Fromm distinge între *etica umanistă* și *etica autoritară*. Prima este compatibilă cu o *autoritate rațională* a normelor de conduită, care se bazează pe competență, și nu pe calități magice, pe examen critic, pe egalitatea părților; a doua presupune o *autoritate irațională*, dictatorială, susținută prin teamă, anxietate, suspendarea criticii, un sistem antidemocratic. Este o autoritate transcendentă individului, care îi inspiră acestuia un

sentiment de slăbiciune și dependență, deciziile autorității fiind în afara oricărui examen critic și nefiind inspirate de interesele subiectului uman.

Pentru etica autoritară virtutea înseamnă ascultare oarbă, înăbușirea individualității. Etica umanistă este *antropocentrică*, în sensul că judecățile de valoare ale omului, ca și toate celelalte judecăți și percepții ale sale își au izvorul și semnificația în particularități ale existenței sale. *Nimic nu este mai presus și mai demn decît existența umană, în sensul aforismului că omul este măsura tuturor lucrurilor.* De aici rezultă că, din punctul de vedere al eticii umaniste, teza potrivit căreia ar exista valori ce transcend *condiția etică* și, tocmai prin aceasta, o legitimează nu poate fi acceptată. Dar acest principiu antropocentrist nu trebuie înțeles în sensul egotismului și autoizolării, deoarece raportul cu lumea, solidaritatea cu semenii noștri decurge din însăși natura umană, este o condiție a împlinirii și fericirii sale. Și nici în sensul *relativismului subiectivist*, care subminează însăși ideea unor *norme universal-valabile*, fundamentate obiectiv, introducînd arbitrariul subiectiv. Opțiunea pentru o etică umanistă care vede în ființarea umană izvorul tuturor valorilor nu înseamnă renunțarea la obiectivitate, iar triumful spiritului științific nu trebuie să ducă la excluderea *judecăților de valoare* de vreme ce, în chiar practica științifică, se operează cu norme obiectiv valabile, deduse din principii științifice, stabilite pe temeiul observării faptelor sau prin raționamente matematice. Elemente normative nu lipsesc nici în științele teoretice, și cu atît mai puțin ar putea să lipsească în științele aplicative, ca și în toate artele. Etica este și ea o asemenea știință, și încă una pentru care „viața însăși este o artă".

În acest sens, etica umanistă este știința aplicată a „artei de a trăi, fondată pe cunoașterea teoretică a omului". Impulsul de viață, „arta de a trăi" este mai presus de toate celelalte atribute și tendințe ale omului. La nivel uman acestea nu sînt doar determinații biologice, ci mărturii

ale ființării spirituale, căci natura specifică a omului depășește biologicul.

Fromm acordă puțină atenție *dialecticii socialului și psihicului* în configurarea unor comportări etice, chiar atunci cînd este vorba de a distinge între *egotism* și *aroganță* (cum spunea Kant), dar el operează, ca de obicei, o distincție între *iubirea de sine rațională*, călăuzită de principii etice, care se armonizează cu *altruismul* — iubirea de umanitate, un corolar al aspirației spre fericire —, și *iubirea de sine irațională*, egocentrică.

Coexistența a două principii opuse în sînul aceleiași culturi — *dragoste de sine* și *egoism* — generează sentimente de dezorientare și neputință în omul modern.

Egoismul este de fapt, în concepția lui Fromm, o falsă iubire de sine, deoarece un individ care nu este în stare să-i iubească pe alții nu se poate iubi cu adevărat, într-un sens valorificator, nici pe sine însuși.

Interesul personal era proclamat în zorii epocii moderne, de pildă în etica lui Spinoza, o valoare morală superioară: a-l urmări cu stăruință era un semn de virtute, a-l neglija era un semn de slăbiciune, de neputință. Aceasta pentru că *interesul general* era considerat pe atunci ca fiind interesul unor societăți, al unui stat, al unor clase ce se opuneau demnității și înfloririi persoanei umane. Într-o perspectivă nouă, interesul personal, bazat pe cunoașterea de sine, pe luarea în considerare a personalității, este reconsiderat de umaniști ca o deplină dezvoltare și valorificare a potențialităților ființei noastre. Condițiile sociale ale armonizării interesului personal cu cel general nu-i sînt clare lui Fromm, dar oricum sîntem departe de doctrina lui Luther și Calvin, care apreciază omul ca un simplu instrument în mîinile lui Dumnezeu.

Pe linia efortului de a legitima normele de conduită în opoziție cu etica autoritară se înscrie și *hedonismul etic* care face din *plăcere* un criteriu de valoare.

Fromm vede meritul principal al hedonismului tocmai în încercarea de a fundamenta criteriul valorilor în experiența umană a plăcerii, și nu într-o autoritate exterioară, constrîngătoare față de individ.

Fericirea și *bucuria*, ca valori morale, rezultă din corelarea *experienței subiective* cu *condițiile obiective*, dar tocmai această corelare, respectiv unificarea experienței subiective a plăcerii cu criteriul obiectiv al plăcerii, n-au reușit s-o facă Epicur și ceilalți hedoniști.

O problemă care afectează însuși destinul omului, valoarea și statutul său în civilizația de azi este formulată astfel: *există oare o problemă morală specifică* a epocii noastre? Răspunsul lui E. Fromm este discutabil, dar însuși modul de a pune problema este demn de atenție. După el, această problemă există, și ea ar putea fi formulată astfel: *Care este atitudinea omului față de putere și de forță?* Putem avea rezerve față de antinomia forță-rațiune: forța este inoperantă asupra adevărurilor pe care le admitem, asupra ideilor în care credem; puterea și rațiunea locuiesc două planete distincte, și niciodată forța n-a infirmat un adevăr.

Ultima aserțiune este perfect adevărată, dar nu orice forță sau putere este, prin definiție, contrarie adevărului. Istoria ne demonstrează că niciodată forța n-a infirmat un adevăr, dar că uneori ea poate servi pentru apărarea adevărului, atunci cînd acesta e amenințat de forțele răului și obscurantismului.

Să recunoaștem însă că Fromm se referă nu la forță în general, ci la întruchipări concrete, alienate ale acesteia în societatea capitalistă. Ceea ce duce la *dominație*, la abdicarea rațiunii, la acceptarea ca adevăr a ceea ce o putere străină individului decretează ca atare, la pierderea simțului moral, a capacității de critică și a libertății.

Eticii umaniste i se opune deci o etică a supunerii care, într-o formă, a fost exprimată și de Dostoievski: „Dacă Dumnezeu e mort, totul e pierdut“ sau, într-o altă exprimare, mai nouă,

„dacă Dumnezeu nu există, totul e îngăduit". Dar nu de Dumnezeu sau de alte forțe străine omului este nevoie pentru a legitima o etică a fericirii și dezvoltării umane. *Omul* însuși trebuie să existe, să fie viu, adică productiv, conferind sens existenței sale pentru a motiva și a întemeia o etică umanistă. Idealul și scopul trebuie să se afle în om, și nu în afara sa. *Realiștii*, extaziați în fața eficacității materiale, pot considera *problema etică* drept vetustă, pot relativiza valorile pînă la anihilare; ei nu văd decît vidul spiritual, absența unor criterii de conduită individuală și de credință în sine. Dar este oare civilizația noastră în întregime decadentă, nu mai avem dreptul de a spera și de a fi mîndri de realizările noastre? Răspunsul lui Fromm este al unui umanist care nu și-a pierdut orice încredere și orice optimism în destinul civilizației și în viitorul omului. Cu condiția să nu considerăm binele și răul ca niște efecte automate fie ale societății, fie ale naturii umane, ca predeterminate. Cu condiția ca decizia să revină omului, să se bazeze pe capacitatea sa de a se lua pe sine în serios și de a înfrunta cu curaj problema morală și cea socială. Cu condiția de a dezvolta o tendință (ce s-a făcut din nou simțită cu putere în ultimii zece ani) în favoarea valorilor celor mai profunde ale tradiției umaniste, ceea ce presupune capacitatea de a transcende închisoarea strîmtă a ego-ului nostru, cu egotismul și solitudinea sa, cu numeroșii săi idoli.

4. Natura umană și sistemul de valori

Respingînd etica autoritară, E. Fromm respinge și teza acesteia despre o natură umană fixată, odată pentru totdeauna, neschimbată și neschimbabilă. Psihologia și antropologia au demonstrat infinita maleabilitate și plasticitate a naturii umane. În consecință, normele și instituțiile trebuie să fie, ele însele, perfect maleabile.

Nu există *tipuri de cultură* care să exprime trăsături imuabile ale naturii umane.

Atenuînd mult *determinismul biologic*, *instinctual* al naturii umane după concepția lui Freud, Fromm a acordat o atenție deosebită *determinismului social* și *cultural*.

Dar ideea plasticității umane nu trebuie împinsă nici ea prea departe, căci atunci se ajunge la negarea conceptului de natură umană sau cel puțin a posibilității de a-l defini. Singura psihologie posibilă și valabilă în acest caz ar fi una *descriptivă*, vizînd o suită de nenumărate comportamente posibile și de măsuri *cantitative* a diverse aspecte ale conduitei umane. Psihologia și antropologia ar avea ca obiect descrierea diferitelor modalități în care instituțiile sociale și tipurile de cultură modelează omul. Singura știință umană ce ar rămîne posibilă ar fi o *sociologie comparativă*.

Adaptabilitatea omului la condiții defavorabile prin dezvoltarea în sine a unor reacții de ordin mental și emoțional vădesc un mare grad de plasticitate, dar nu în sensul negării oricărei naturi umane, ci, dimpotrivă, aceste reacții decurg din proprietățile specifice ale acestei naturi. „Omul nu este o foaie de hîrtie albă pe care civilizația imprimă un text. El este o entitate dotată cu energie și cu o structură specifică, care dirijează după norme previzibile reacțiile sale la evenimentele exterioare“ (p. 220).

O contribuție relevantă la explicarea naturii umane au adus cercetările școlii freudiene de caracterologie ce au oferit noi posibilități de explicare a unor concepte etice și psihice ca: virtute, personalitate, temperament, caracter, voință, caracter social etc. Trăsăturile de caracter sînt fundamentul conduitei, individul nu este izolat, natura umană implică relația omului cu altul, cu lumea. Tipurile de caracter nu sînt moduri diverse de organizare a libidoului, ci modalități specifice de relaționare a individului cu lumea, prin procese de *asimilare* și de *socializare*. Omul nu poate trăi singur, rupt de lume, el poate construi un

sistem social fondat pe egalitate sau autoritate, pe libertate sau opresiune. Esența caracterului constă tocmai în această orientare a individului spre social.

În acest sens, Fromm elaborează o întreagă *tipologie caracterologică* după modul de raportare a individului la lume, după natura orientării spre social: *receptivă*, *exploatatoare*, *tezaurizatoare*, *mercantilă* și *productivă*.

Termenul de productivitate, atît de des folosit de Fromm, desemnează atitudinea omului de a uza de puterile sale și de a-și realiza potențialitățile. Conceptul de productivitate este, înainte de toate, un mod de reacție și orientare față de lume și de sine însuși în procesul vieții, privește caracterul omului, și nu succesul său. Efectele productivității sînt bunuri materiale, opere de artă, sisteme de gîndire, dar obiectul cel mai important al productivității este *omul însuși*.

Omul produce lucruri și, în același proces de creație, își exercită puterea asupra materiei. În procesul gîndirii productive, gînditorul este motivat prin interesul său pentru obiect, reacția sa se caracterizează prin obiectivitate, prin înțelegerea lucrurilor așa cum sînt după propria lor natură, prin capacitatea de a nu dezarma și falsifica lucrurile, persoanele și pe sine însuși. Cînd activitatea productivă este handicapată de condiții sociale neprielnice apare un dezechilibru care se traduce fie prin lene, inactivitate, fie prin activitate forțată, excesivă. Nu foamea, mizeria, constrîngerea, sub orice formă s-ar manifesta, ci libertatea, securitatea economică și o organizare socială care să facă din muncă expresia adevărată a facultăților umane condiționează activitatea productivă, ca o triadă dialectică alcătuită din *muncă*, *gîndire* și *iubire*.

Conceptul etic al productivității este una din contribuțiile cele mai importante ale lui Fromm la tratarea problemei omului într-un spirit științific, modern și umanist. Alături de alte concepte și idei ale sale, el reprezintă o încercare de a depăși limitele și insuficiențele metodei lui Freud. Căci

după acest freudian „revizionist", în ciuda imenselor posibilități oferite de psihanaliză studiului științific și valorilor, Freud și discipolii săi n-au tras din descoperirea sa întregul profit dezirabil pentru a face să avanseze problemele eticii. Ei au contribuit, dimpotrivă, la stabilirea unei confuzii în acest domeniu. Această confuzie provine din poziția relativistă a lui Freud, care afirmă că psihologia ne ajută să înțelegem *motivația* judecăților de valoare, dar nu să susținem validitatea lor.

În *Speranță și revoluție*, lucrare în care Fromm este preocupat îndeosebi de situația omului în „societatea tehnologică" și de posibilitățile de a umaniza această societate, un capitol este intitulat *Ce semnificație are ființa umană?* Autorul relevă tentația omului de a accepta ca esență a sa o ipostază particulară a umanului, de a-și defini umanitatea (natura umană) în funcție de societatea cu care se identifică. Specia umană este astfel rezumată în cîteva definiții, mai curînd formule, care dezvăluie, fiecare, o ipostază umană: *homo faber* — făuritor de unelte, izvoditor de civilizație, *homo sapiens* — cunoaștere, cu ajutorul rațiunii, pentru a realiza scopurile prin folosirea celor mai bune mijloace, pentru a înțelege esența lucrurilor, *homo ludens* — jocul semnificînd nu numai preistoria ontogenetică a muncii, ci și o activitate dezinteresată care transcende nevoii imediate, munca fiind privită în rosturile sale extrautilitare, *homo negans* — capacitatea de a spune *nu* tocmai pentru a putea afirma și promova adevărul, dragostea, integritatea. Definiția cea mai semnificativă i se pare a fi cea dată de Marx.

Poziția sa rămîne oarecum sceptică în sensul că niciodată probabil nu se va putea spune cu exactitate ce semnifică omul, deși, cum recunoaște, acest scepticism nu împiedică reflecții științifice asupra problemei, întemeiate pe observarea faptelor.

Răspunsurile mai vechi, bine cunoscute, la această întrebare nu ne pot satisface: omul este

bun sau rău de la natură, iubitor sau distrugător, neutru sau independent. Toate acestea nu sînt decît posibilități de ființare ale umanului. A fi conștient de ele înseamnă a fi conștient de propria ta umanitate, ceea ce Terențiu a exprimat prin celebra sa maximă — *Homo sum; humani nil a me alienum puto.* În acest sens, fiecare din noi poartă în sine întreaga umanitate.

Dar problema trebuie pusă nu numai în termeni de posibilități umane, ci ținînd seama de însuși temeiul real al acestor posibilități, de *condițiile existenței umane* din care țîșnesc toate alternativele ființei umane.

Deși apreciază poziția lui Marx în definirea esenței umane, propriul său punct de vedere pune accentul pe alți factori ai existenței umane decît cei sociali: diminuarea determinismului instinctual pe măsura evoluției pe scara animală, dezvoltarea considerabilă a creierului, ca dimensiune și complexitate. „Omul s-a născut ca un fenomen al naturii: el face parte din natură și totuși o transcende", prin *conștiință*, plătită cu prețul securității sale biologice, prin *maleabilitatea* și *plasticitatea* comportării sale, conservînd totuși, dar pe un alt plan decît cel instinctual-biologic, un fond de permanență și stabilitate umană, de ordin psihic și spiritual (ceea ce justifică însuși termenul de natură umană), un anumit echilibru între intelect și emoție.

Istoria omului se măsoară prin progresele *conștiinței*, împotriva elementelor *irației* care alcătuiesc o *falsă conștiință*. Conștiința este, prin excelență, *critică*, ea prezintă alternativa schimbării realului și se afirmă ca o pîrghie a acestei schimbări; conștiința falsă, clădită pe iraționalitate, justifică statuarea și supunerea, este apologia ordinii sociale existente.

Natura umană este complexă, și orice unilateralizare nu poate fi decît dăunătoare.

Dintre multiplele *determinări ale naturii umane*, Fromm se oprește mai îndeaproape la *credință* și *îndoială*. Este o eroare să se interpreteze cre-

dința exclusiv ca un concept mistic, religios, ireconciliabil cu gîndirea rațională.

Dar poate oare omul să trăiască fără a crede în valoarea normelor vieții? Fără credință, omul devine steril, disperat, speriat. Este vorba însă de o *credință rațională* caracterizată prin convingeri solide, fondate pe activitate productivă, intelectuală și afectivă, ca o componentă esențială a gîndirii raționale. Este vorba de acea credință în rațiune și adevăr, fondată pe observație și gîndire productivă, care i-a animat pe atîția eroi ai științei — Copernic, Kepler, Galilei, Newton, Bruno, Spinoza — și pentru care unii și-au pierdut libertatea și chiar viața. Ea se opune *credinței iraționale* într-o persoană transcendentă omului, într-o idee sau simbol cu care nu intrăm în contact prin experiența personală a inimii sau a gîndirii, ci prin supunere afectivă fondată de o autoritate irațională.

În termeni asemănători se pune și problema *îndoielii* = contrariul credinței.

Îndoiala irațională se opune oricărei certitudini. Nici un fel de experiență nu poate proba adevărul. În forma sa externă, îndoiala irațională se transformă într-o nevroză, într-o perplexitate continuă, obsesională, torturantă și epuizantă, expresie a unor conflicte emoționale, inconștiente. Ea rezultă dintr-o integrare incompletă sau din nonintegrarea personalității, dintr-un sentiment acut de neputință și abandon și duce la paralizarea voinței. Este forma caracteristică a îndoielii în epoca noastră, unde se manifestă printr-o atitudine de indiferență față de muncă, de politică, de morală — totul este posibil, nimic nu este cert.

Îndoiala rațională este îndreptată împotriva dogmelor, a tezelor a căror validitate rezidă în credința în autorități, și nu în experiențe proprii. Această îndoială reprezintă o pîrghie a dezvoltării personalității, una din sursele esențiale ale gîndirii raționale, un impuls puternic al cercetării, contribuind la formarea *spiritului critic*.

Totuși unul din elementele fundamentale ale *situației umane* îl constituie nevoia omului de a avea valori menite să-i călăuzească actele și sentimentele. Apar însă discordanțe, antinomii între ceea ce oamenii consideră la un moment dat a fi valoare și *valorile efective* care le motivează inconștient conduita și sînt generate de sistemul social în care este integrat individul (cum ar fi, în cazul societății americane, valorile proprietății, consumului, situației sociale, distracțiilor palpitante).

Valorile sînt structurate, ierarhizate, corelate după tipuri de cultură și civilizație.

Precizîndu-și punctul său de vedere, E. Fromm arată că *sistemul valorilor* este fundat pe ceea ce Albert Schweitzer numea *respectul vieții*, respectul a tot ceea ce contribuie la dezvoltarea optimă a capacităților specific umane. Toate marile filosofii umaniste au fost clădite pe acest concept. A depăși cupiditatea, a iubi aproapele, a cunoaște adevărul sînt țeluri comune ale filosofiilor umaniste, dar într-o societate egoistă și nedreaptă, cum este cea occidentală, aplicarea acestor valori devine tot mai dificilă, deoarece omului zeificat îi rămîne puțin timp pentru atare experiențe valorice.

5. Libertate — distructivitate — narcisism

Fiind o *antropologie umanistă*, concepția lui Fromm acordă o atenție aparte problemei *libertății*. Sub raport ideologic, este și aici prezentă tendința de a sintetiza elemente freudiene cu teze marxiste. Însuși modul de a-și pune unele întrebări este demn de semnalat: ce reprezintă libertatea ca experiență umană? Dorința de libertate este inerentă naturii umane și este o experiență identică pentru toți oamenii, indiferent de tipul de cultură? Poate fi ea redusă la absența unor presiuni externe? Ce rol joacă factorii socio-economici și cei psihologici în procesul uman al libertății?

După cum se știe, secolul al XIX-lea a promovat un optimism facil, neproblematic, lipsit de adîncime în tratarea acestor chestiuni, dar el a fost zdruncinat, încă de pe atunci, în chip diferit, de Marx și Nietzsche, iar mai tîrziu de Freud, care, după cum notează Fromm, avea o noțiune foarte naivă despre ceea ce se întîmplă în societate; Freud a analizat mai profund ca oricine înaintea sa manifestările iraționale, inconștiente ale naturii umane, dar n-a putut depăși datele specifice ale culturii sale. Fromm încearcă o depășire a concepției psihanalitice, fără a renunța la contribuțiile pozitive ale acesteia.

Libertatea este un factor esențial al fericirii prin realizarea potențialităților personale, a aspirațiilor conforme cu natura omului și cu legile existenței sale. De aceea, pierderea libertății este cea mai nefastă consecință a instituirii unor puteri străine omului, dezumanizante, strivitoare. Dacă libertatea este condiția fundamentală a moralității, omul lumii occidentale n-a rezolvat problema morală. Dominația care înăbușă libertatea înseamnă supunerea față de sistemele birocratice evidente, palpabile, ale puterii, dar și față de *puterea anonimă* a pieței, a succesului, a mașinii, a competiției. Iar o atare supunere, o atare angrenare a individului în mecanismele puterii dă naștere unei atitudini morale caracterizate prin *indiferență față de sine:* ne transformăm în instrumente pentru proiecte care ne sînt exterioare, ne experimentăm și ne tratăm ca mărfuri, devenim, și noi, și semenii noștri, lucruri și nu mai credem în noi înșine, nu avem conștiință în sensul umanist al termenului.

Polii de referință ai libertății sînt *societatea* și *individul.* Din punct de vedere social-istoric, libertatea însoțește permanent, ca obiectiv ideal, lupta claselor asuprite împotriva asupritorilor. În marile bătălii de clasă, cei mai buni luptători au convingerea că „este mai bine să mori în lupta împotriva oprimării decît să trăiești fără libertate. O asemenea moarte însemna afirmarea supremă a individualității lor“ (p. 244). În această luptă

pentru libertate au fost obținute victorii importante, cum ar fi: *democrația politică*, *stăpînirea naturii*, autonomie politică și culturală. Sub raport individual, libertatea este raportată la așa-numitele *mecanisme de evadare*, rezultînd din nesiguranța individului izolat. Aceasta se poate face în sens pozitiv — ca *libertate pozitivă*, ceea ce presupune stabilirea unor raporturi cu lumea caracterizate prin dragoste, muncă, exprimarea autentică a capacității emoționale și intelectuale, fără a renunța la integritatea și independența eului individual — sau negativ, ca *regres*, renunțare la libertate, ceea ce echivalează cu renunțarea la individualitatea și integritatea propriului eu. Aceasta duce la tendințe *masochiste* patologice, irațională (expresie a unor sentimente de inferioritate, de neputință, a unor stări de diminuare a personalității) și *sadice*, mai mult sau mai puțin conștiente. Dragostea bazată pe egalitate și libertate se opune masochismului, care este asociat cu mecanismele psihice ale evadării de la însăși condiția rațională a omului. A fugi de libertate, a nu fi în stare să-ți asumi destinul de ființă liberă și responsabilă, a te supune unei perversiuni sadico-masochiste, generatoare de durere, suferință pentru sine sau pentru altul — iată una dintre cele mai tragice manifestări psiho-sociale, căreia Freud a încercat primul a-i găsi o explicație teoretică. Masochismul este considerat ca produs al așa-numitului instinct al morții, asociat cu instinctul sexual.

Omul care fuge de libertate — *Fuga de libertate* este titlul unei lucrări a lui Erich Fromm din care antologia prezentă reține trei capitole — nu mai poate să aleagă decît între a se distruge pe sine și a-i distruge pe alții. Fenomenul nu este doar sexual, ci apare și sub forma unor complexe de inferioritate sau ca dorință de putere.

Evadarea de la condiția de libertate duce așadar la anihilarea eului individual în speranța de a învinge astfel sentimentul insuportabil de neputință prin subordonare față de contopirea cu o putere externă care-l fascinează pe insul nepu-

tincios și-i anulează și chinul îndoielilor. Din punct de vedere psihologic, *setca de putere nu este un rezultat al forței, ci al slăbiciunii;* în măsura în care un individ este capabil să-și materializeze potențialitățile sale pe baza integrității propriului eu, el nu are nevoie să domine, nu-l încearcă setea de putere.

Nu putem nega mecanismele psihice de care vorbește Fromm, inclusiv în ceea ce privește fuga de libertate, incapacitatea unora de a-și asuma „povara libertății". El acordă însă puțină atenție socialității și istoricității acestor mecanisme, care nu sînt pur și simplu ale *naturii umane*, nu au doar o semnificație antropologică. O impresie similară lasă una din ultimele sale lucrări — *Anatomia distructivității umane*, dar aici este mult mai puternică prezența factorilor sociali ca factori explicativi.

Freud, și întreaga școală psihanalitică, a acordat puțină atenție agresivității umane, dar distructivitatea a devenit pînă la urmă un subiect central după descoperirea freudiană a instinctului morții.

Fromm distinge între *agresivitatea benignă*, încorporată în creierul animalului și omului, biologic adaptativă, cu funcție de apărare a vieții, ca reacție la amenințările îndreptate împotriva intereselor vitale, programată filogenetic, și *agresivitatea malignă*, sau *hiperagresivitatea*, biologic nonadaptativă, neprogramată filogenetic, dăunătoare tuturor, înrădăcinată în condițiile existențiale ale omului, care nu este deci înnăscută și se manifestă cu o nemaipomenită cruzime. La animale, distructivitatea devine intensă cînd echilibrul cu mediul este perturbat, în cazuri excepționale de suprapopulare, în timp ce la oameni pare mai curînd un fenomen normal, decurgînd nu dintr-un potențial mai mare, înnăscut, de agresivitate, ci din condiții existențiale producătoare de agresivitate, care sînt destul de frecvente. Prilej pentru Fromm de a face o analiză critică a condiției umane de-a lungul istoriei, socotind că omul a trăit cea mai mare parte a vieții sale

într-o grădină zoologică, și nu „în natură". Teza sa este că animalele nu ucid niciodată „din plăcere", în timp ce la om apare distrugerea fără nici un alt scop, distructivitatea și cruzimea neputînd deci să se explice în termenii unei ereditați animale sau ai unui instinct distructiv, ci prin condiții specifice ale existenței umane, prin interacțiunea diferitelor condiții sociale și nevoi esențiale ale omului.

Dar de ce trebuie să numim aceste reacții de apărare a propriei identități *agresivitate?* Autorul mai distinge: a) *agresivitatea conformistă* și b) *agresivitatea funcțională.* Cazul cel mai important de agresiune funcțională este socotit *războiul*, care nu poate fi explicat ca efect al puterii instinctului distructiv al omului. „Teza care afirmă că războiul este cauzat de distructivitatea umană este pur și simplu absurdă pentru oricine posedă fie și o cunoaștere elementară a istoriei" (p. 477). Ideea că războiul e cauzat de agresivitatea umană este nerealistă și chiar periculoasă, deoarece îl proclamă implicit ca normal, distrage atenția de la adevăratele lui cauze și slăbește opoziția împotriva sa. O asemenea teză, notează Fromm, nu e valabilă nici chiar pentru epoca primitivă; el distinge însă între *cauzele social-economice* care *provoacă* războaiele și *factorii psihologici* care îl fac *posibil;* istoria războiului este însă relevantă și pentru manifestările agresivității maligne, deoarece e plină de ucideri și torturi fără discriminare — bărbați și femei, tineri și bătrîni —, deci fără necesități de autoapărare, fără motivații obiective în apărarea unor interese vitale, ci doar subiective; c) *agresivitatea sau distructivitatea vindicativă* — răzbunarea crudă, libidinoasă, insațiabilă, universală, răzbunarea sîngeroasă, socotită datorie sacră, care se transmite din generație în generație, astfel că o crimă provocată va atrage după sine un nesfîrșit lanț de crime. Este *lex talionis* din Vechiul Testament. Dorința sau pasiunea de răzbunare nu poate fi explicată doar printr-un sentiment profund de dreptate și echitate existențială. Însăși libertatea este socotită mai curînd „o reacție

biologică a organismului uman", și nu doar o funcție a culturii și educației, și este corelată cu o tipologie implicată a agresivității și cu *narcisismul*. Este totuși un sens mai curînd *ontologic* și istoric decît strict *biologic* al libertății, ceea ce rezultă și din aprecierea că națiunile și clasele sociale i-au înfruntat pe asupritorii lor cînd exista un licăr de speranță în victorie. Libertatea are pentru om o *valoare antropologică*, e o condiție a dezvăluirii individului, a sănătății sale mentale. Tocmai absența libertății favorizează agresivitatea și violența, dar, pe de altă parte, agresivitatea autentică, de apărare a vieții, este un factor de apărare a libertății și demnității.

Partea cea mai interesantă a lucrării despre *Anatomia distructivității umane* este aceea în care autorul preconizează *condițiile de reducere a agresivității defensive* prin diminuarea factorilor reali ce o mobilizează. Condiția principală este evident aceea ca indivizii și grupurile umane să nu fie amenințate, să poată duce o viață demnă, să devină imposibilă dominarea unui grup de către altul. Deci instituirea unui sistem care să garanteze satisfacerea necesităților fundamentale, ceea ce presupune dispariția claselor dominante, a tuturor formelor de exploatare, antrenînd schimbări politice și sociale radicale în toate sferele relațiilor social-umane. Omului trebuie să i se redea deplina libertate, el trebuie să înceteze a trăi în condiții de „grădină zoologică", iar pentru aceasta sînt necesare schimbări radicale în organizarea socială, astfel încît *a avea* și *a acumula* să devină *a fi* și *a împărtăși*.

Dar cînd și unde devin posibile asemenea schimbări? În nici un caz în societatea capitalistă, deoarece tocmai experiența acesteia i-a prilejuit lui Fromm atîtea constatări amare și analize critice. Răspunsul ni-l dă istoria însăși: numai o perspectivă autentic socialistă este compatibilă cu țelul umanist al *libertății*, opusă tuturor formelor de distructivitate și întemeiată pe valoarea vieții, stimulînd și valorizînd potențialul de creativitate de care dispun omul și societatea. Prin amplitu-

dinea socială a activității cognitive, teoretice și practice, se creează condiții pentru ca ficcare om să participe, pe măsura puterilor sale, ca *subiect activ*, la marele asalt al necunoscutului. Cutezanța proiectelor menite să schimbe fața lumii aduce o transformare radicală în ceea ce privește condiția axiologică a omului socialist, vocația sa prometeică.

6. Spre umanizarea tehnicii și a „societății tehnologice" (civilizația contemporană între „a avea" și „a fi")

Este însuși subtitlul unei cărți a lui Erich Fromm, *Speranță și revoluție* (din care antologia de față reproduce capitolele IV și V), în care el își dezvoltă teme de meditație umanistă mai vechi, avansează idei și soluții noi, preocupat mereu de același gînd — cum să facem ca marile progrese tehnice ale civilizației contemporane să nu se transforme în factori de anihilare morală și materială a omului, să slujească fericirii și liberei sale dezvoltări.

După cum spuneam, Fromm nu este un umanist utopic, tradiționalist, el nu cere întoarcerea înapoi la „epoca de aur", care a precedat era industrială și mașinismul, ci *umanizarea societății industriale*, ținînd seama de *instituțiile* și metodele ei, care nu pot fi suprimate fără riscul unei dezagregări totale a societății. Este vorba de: 1. *întreprinderea centralizată* pe scară mare, care s-a dezvoltat considerabil în ultimele decenii; 2. *planificarea* la scară macrosocială, precum și în interiorul fiecărui sistem; 3. *automatizarea* și *cibernetizarea* ca principii esențiale de control teoretic și practic. În toate acestea și, în general, în orice sistem social există însă un nucleu, un centru focalizator ce nu mai poate fi tratat cu indiferență sau într-o manieră obiectuală ca pînă acum. Este *sistemul Om*. În *„societatea tehnologică"* alternativa esențială este următoarea: dacă

omul se plictisește, este pasiv, nu probează sentimente și are o capacitate cerebrală unilaterală, el dezvoltă simptomul de angoasă, depresiune, depersonalizare, indiferență față de viață. Majoritatea planificatorilor tratează factorul uman ca și cum s-ar putea adapta, fără perturbări, la toate situațiile.

Față de această alternativă sau de cele ale războiului termonuclear și dictaturii neofasciste, Fromm militează pentru *umanizarea sistemului în scopul creșterii bunăstării omului* pe calea unor schimbări revoluționare treptate. El stabilește chiar și etapele unei atare umanizări:

1. *Planificarea umanistă*, care ține spre o funcționare optimală a sistemului (sau sistemelor), în funcție de poziția prioritară a *sistemului Om*. Orice planificare, chiar dacă se înfăptuiește cu ajutorul ordinatorului, se ghidează după anumite norme, angajează judecăți de valoare, vizînd maximum de randament economic și de bunăstare umană. Important este ca aceste norme să fie umaniste, adică să corespundă eficiențelor sistemului Om, să realizeze finalmente o societate umanizată al cărei obiectiv principal este definit astfel în *Speranță și revoluție*: „Schimbarea vieții noastre economice, sociale și culturale pentru a stimula și favoriza creșterea și vivacitatea omului, și nu pentru a le frîna, pentru a activiza individul, și nu pentru a-l face pasiv și supus, pentru ca posibilitățile noastre tehnologice să servească dezvoltării omului“ (p. 352).

Așadar, în perspectiva unei planificări și organizări umaniste, mașinile și ordinatoarele trebuie să devină un *organ funcțional* al sistemului social, și nu un cancer care dezarticulează sistemul și riscă să-l ucidă. În dezbaterile atît de pasionante cu privire la relația om-mașină în condițiile amplificării imprevizibile a posibilităților computerului de a prelua și înfăptui funcții și atribuții ale omului, Fromm militează pentru un mod de abordare și, mai ales, pentru o soluție umanistă a problemei: valorile care influențează programarea ordinatorului trebuie să se bazeze pe o cunoaștere a

naturii umane. Ordinatoarele sînt mijloace ce servesc scopuri determinate de voința și rațiunea umană. Omul, și nu tehnica este sursa ultimă a valorilor. Dezvoltarea umană optimală, și nu producția maximală trebuie să fie criteriul oricărei planificări, principiul suprem al organizării sociale. Cunoașterea omului, a naturii sale și posibilitățile reale ale manifestărilor sale trebuie să devină una din datele fundamentale ale oricărei planificări. Pot interveni tot felul de pericole în calea unei atare planificări, iar remediul constă într-o mai activă participare a cetățenilor la procesul de decizie, în întărirea controlului din partea celor interesați. Activitatea în sens *productiv* este frînată de o tendință nocivă (Fromm o numește patogenă) a societății capitaliste de a-i face pe oameni pasivi, neacordîndu-le posibilitatea de a participa activ la treburile societății sau ale întreprinderilor unde lucrează. Dihotomia între anarhie, ca lipsă de organizare și control, și o organizare birocratică tipică pentru societățile industriale occidentale este falsă. Problema care se pune nu este de a alege între organizare birocratică și lipsă de organizare, ci între primul tip de organizare și ceea ce se numește — cu un termen destul de inadecvat pentru organizarea capitalistă a producției — *gestiunea umană a întreprinderii*, care nu corespunde, și nu poate să corespundă, realității capitaliste, unde dreptul la decizie îl au nu producătorii nemijlociți, ci deținătorii mijloacelor de producție.

Un critic umanist al civilizației capitaliste ca E. Fromm înțelege foarte bine că problema participării nu se mai poate rezolva satisfăcător în cadrul tradițional al jocului democratic burghez. Este necesară folosirea tehnicii cibernetice pentru a dezvolta tehnicile de comunicație, pentru a amplifica mijloacele și nivelul participării — inclusiv și mai ales în grupurile mici, care nu trebuie să fie consumatoare pasive de informații, ci să dezbată probleme, să întrețină un dialog fertil pentru clarificare mutuală și o mai bună comprehensiune. Deliberările grupurilor mici, care asimilează pro-

ductiv, creator informațiile, se integrează în procesele globale de decizie ca un principiu al controlului și inițiativei complementar în raport cu principiul planificării centrale. Prin însuși acest fapt domeniul deciziei se lărgește, deoarece oamenii învață să gîndească, să judece regulile fundamentale de acțiune, să se pronunțe asupra unor probleme importante cum ar fi: orientarea producției, schimbarea tehnicilor de producție, condițiile de muncă, de locuit. Evident că asemenea prefaceri nu sînt posibile în condițiile unor relații de exploatare, atunci cînd pîrghiile puterii economice și politice se află în mîinile unei clase minoritare. Cu toate acestea, poziția unor umaniști ca Fromm are poate meritul de a atrage atenția asupra unor probleme umane ale civilizației mașiniste a căror rezolvare generează periçole mortale pentru specia umană. Ceea ce arată, indirect, cît de nociv devine un sistem social dacă nu știe sau nu poate să-și asume în întregime responsabilitatea rezolvării problemei umane, care este, mai mult ca oricînd, o problemă socială a revoluției, a înnoirii radicale a structurilor socio-politice și culturale.

Erich Fromm socoate că nu numai producția, dar și *consumul* trebuie să devină *umanist*, în sensul satisfacerii acelor nevoi care corespund naturii umane, ființării noastre spirituale. El recunoaște totuși că exponenții puterii industriale, călăuziți de interese arbitrare, egoiste, promovează, cu ajutorul publicității, un consum adesea nociv, creează, stimulează și amplifică nevoi care corespund țelurilor lor de profit și cupiditate. Este o prelungire actuală a *hedonismului* în formele sale extreme, ca o completă satisfacție a tuturor dorințelor, indiferent de *calitatea* lor, stimulate artificial printr-o publicitate irațională, semihipnotică.

Lupta pentru a schimba *tipul de consum* este în fond lupta contra unor habitudini și maniere de gîndire cu scopul de a se trece de la consumul privat inutil, dezumanizant prin cupiditate, la forme mai umane de consum social, care-i angajează pe oameni în activități colective creatoare,

determină o funcționare mai bună a *sistemului Om*, sistem care reclamă nu numai satisfacerea nevoilor materiale, ci și a nevoilor și facultăților specific umane — dragoste, tandrețe, rațiune, bucurie. Principiul vieții, dreptul inalienabil al omului de a trăi, de a dispune de produsele de bază, de a se bucura de învățămînt și îngrijire medicală, rămîne alfa și omega oricărei concepții umaniste.

Este necesară o adevărată *renaștere spirituală* în planul *gîndirii* și al *acțiunii*, al *protestului social*, al mișcării politice și sociale, care trebuie să situeze viața omului mai presus de lucruri, omul însuși mai presus de mașină, principiul vieții împotriva morții, mecanizării și alienării.

Tratînd în mod concret această problemă a factorilor pentru realizarea unor schimbări și pentru „umanizarea societății tehnologice", Fromm se referă mai ales la condițiile existente în S.U.A. și arată de ce, după părerea sa, o *revoluție violentă*, un *puci militar* sau *războiul de gherilă* nu sînt posibile în aceste condiții. Argumentele sale sînt demne de atenție, deși nu sînt excluse în viitor situații care să contribuie la radicalizarea revoluționară a maselor. Dealtminteri, cum recunoaște el însuși, un atare proces a și început și e greu de presupus că nu se va lărgi și adînci.

Dacă o revoluție violentă în sens clasic nu este posibilă, aceasta nu înseamnă — spune Fromm mai departe — că schimbările fundamentale necesare pentru umanizarea proceselor sociale nu ar fi de natură revoluționară.

Schimbările revoluționare necesare pentru a umaniza societatea sînt, în optica lui Fromm, următoarele:

— *modificarea structurilor de producție* și de *consum* astfel încît activitatea economică să ducă la dezvoltarea omului, în opoziție cu sistemul actual în care omul este format pentru a servi mai bine principiul producției maximale și al eficacității tehnice;

— *transformarea omului* în *calitate de cetățean și participant la procesul social* din obiect pasiv, manipulat birocratic, în persoană critică, activă

și responsabilă, revitalizînd procesul democrației, punînd birocrația sub controlul efectiv al cetățenilor;

— *o revoluție culturală* care să transforme spiritul de alienare și pasivitate, formînd un om nou avînd ca scop dezvoltarea completă a forțelor sale afective și raționale, un om care depășește fixațiile infantile pentru a ajunge la o nouă sinteză a compasiunii și justiției, a libertății și culturii, a intelectului și afectului. Este o revoluție culturală ce consideră viața, și nu lucrurile, ca valoare supremă.

Dar toate acestea sînt paleative. O simte și Fromm de vreme ce pune problema în termeni fără echivoc: „Să revenim acum la chestiunea decisivă — schimbările avute în vedere, îndeosebi în materie de producție, de consum și de participare, pot să intervină, fără a pune capăt, prin introducerea socialismului, proprietății private? Industria privată nu va împiedica aceste schimbări, condiția minimală a unei umanizări?"

Răspunzînd, Fromm formulează două idei:

1. Socializarea mijloacelor de producție nu duce de fapt la umanizarea societății tehnologice. Ea este necesară, dar nu suficientă pentru a realiza acest scop.

2. Socializarea mijloacelor de producție nu ar putea fi realizată decît plecînd de la revoluția socialistă; dacă o atare revoluție nu are nici o șansă de a reuși, umanizarea tehnicii nu va avea cîtuși de puțin loc, socializarea mijloacelor de producție fără o revoluție victorioasă nu e posibilă, deoarece ideea proprietății private a devenit sacră pentru omul modern și se identifică, mai mult sau mai puțin, cu libertatea, integritatea și individualitatea.

Acest caracter sacru al proprietății private este paradoxal și absurd dacă avem în vedere faptul că foarte puțini oameni sînt proprietari ai mijloacelor de producție, iar în ceea ce privește proprietatea personală asupra bunurilor de consum, aceasta nu este cîtuși de puțin amenințată de socializarea mijloacelor de producție.

Dealtfel, conchide Fromm, a insista asupra drepturilor de proprietate este demodat. „Noi trăim criza omului modern. Nu mai avem mult timp. Dacă nu începem de pe acum, mîine va fi probabil prea tîrziu. Dar rămîne o speranță, deoarece există o posibilitate reală pentru om de a se regăsi și de a umaniza societatea tehnologică.

Într-o atare situație, este de înțeles de ce acordă o mare însemnătate *speranței*, pe care o consideră, judecînd chiar și numai după titlul lucrării citate, ca un corelat necesar al revoluției.

Spre deosebire de criticii tradiționaliști ai civilizației, Fromm consideră că nu există un fel de fatalitate care să apese asupra speciei umane sau asupra individului.

Remarcabil este faptul că indiferent de problema analizată, oricît ar fi de specific psihologică sau antropologică, E. Fromm o proiectează pe un ecran social, o raportează la un sistem *sociologic de referință*. Astfel, *identitatea* eului este fundată pe conceptul de *a fi*, asociat cu cel de *integritate*, care se opune transformării omului în obiect, în timp ce identitatea *ego*-ului se bazează pe conceptul de *a avea*, asociat cu criza de identitate a epocii noastre, fondată pe alienarea crescîndă și zeificarea omului. Într-un sistem social în care esențialul constă în *a avea*, în care omul se legitimează ca identitate prin proprietatea pe care o posedă și o controlează, nu se poate trăi după criteriile lui *a fi*, ceea ce duce la dezintegrarea eului, la transformarea omului în obiect.

Ultima lucrare a lui Fromm, apărută în ediție franceză în 1978, din care prezenta antologie reține fragmente semnificative, este intitulată tocmai *A avea sau a fi*. Punctul de plecare în analiza acestei probleme esențiale de filosofie a omului îl constituie sfîrșitul iluziei unui progres nelimitat prin dominarea naturii, al maximului de fericire prin abundența materială, al atotputerniciei omului prin înlocuirea energiei animale și umane cu energie mecanică, apoi nucleară și a intelectului

prin ordinator. Dar, în condițiile capitalismului, Era industrială nu și-a putut realiza această Mare Promisiune deoarece, după Fromm: satisfacerea fără restricții a tuturor dorințelor (chiar dacă ar fi posibilă) nu contribuie la bunăstare și nu este calea fericirii; visul de a deveni stăpîni ai propriei vieți s-a spulberat din momentul în care ne-am dat seama că sîntem cu toții niște rotițe ale mașinii birocratice, iar gîndurile, sentimentele, afinitățile noastre sînt manipulate; progresul economic este limitat la națiunile bogate, iar prăpastia dintre acestea și națiunile sărace continuă să se adîncească; progresul tehnic a generat pericole ecologice și amenințarea unui război nuclear.

A distinge între *a avea* și *a fi* nu ține de simțul comun. E. Fromm mărturisește că a fost profund impresionat de această distincție și a încercat să cunoască baza sa empirică, socială și filosofică prin studiul concret al indivizilor și grupurilor. Datele fundamentale de ordin antropologic demonstrează că *a avea* și *a fi* sînt două moduri fundamentale de trăire și experiență care determină deosebiri între tipuri de caractere și-și au rădăcinile în diferențele dintre o societate centrată pe *lucruri* și una centrată pe *persoane.* Pentru a se trece de la o societate la alta sînt necesare schimbări social-umane radicale, depășirea acelor stări de lucruri în care *proprietatea privată*, *profitul* și *puterea* sînt cei trei piloni ai existenței, în care a dobîndi, a poseda și a realiza profituri sînt „cele trei drepturi sacre și inalienabile ale individului societății industriale". Nu interesează sursele proprietății, unde și cum a fost dobîndită, modul în care e folosită această falsă categorie naturală și universală, care de fapt e istorică și socială — bazată pe deposedarea altora. Nevoia unei schimbări umane profunde nu este deci o *exigență etică* sau *religioasă*, nici o *exigență psihologică* decurgînd din natura patogenă a caracterului social actual, ci una din condițiile supraviețuirii rasei umane. Fromm preconizează înlocuirea proprietății private care gene-

rează economia lui *a avea* cu *proprietatea autoprodusă* — rezultat exclusiv al muncii fiecăruia, restrînsă, limitată de obligația de a-ți ajuta aproapele, o proprietate *funcțională* sau *personală*, constînd din unelte de muncă și obiecte destinate plăcerii și bucuriei proprii — și cu *proprietatea comună* — aparținînd comunității sau unor grupuri.

Și totuși, perspectiva unor atare transformări revoluționare nu-i este pe deplin clară lui Erich Fromm. În spiritul filosofiei și sociologiei marxiste — care, dealtfel, a influențat multe din gîndurile și proiectele sale —, socialismul este singura orînduire ce poate realiza o *revoluție umanistă a condiției umane*, alternativă necesară și salvatoare față de pericolele tehnocratice și dezumanizante ale unei civilizații în care revoluția științifică și tehnică nu reduce, ci sporește decalajul dintre săraci și bogați (pe plan intern și internațional), nu rezolvă, ci complică și mai mult numeroasele stări de criză. Aceasta înseamnă, între altele, o *ierarhie comunistă* a nevoilor și trebuințelor în care, pe primul plan, se situează *nevoile spirituale* și, mai presus de toate, nevoia autentic umană de altul, eliminînd treptat nevoile inumane, înrobitoare. Istoria societății moderne ne-a obișnuit pînă în prezent cu statistici ale consumului de bunuri materiale ajungîndu-se chiar la o asemenea exacerbare a consumului, încît se vorbește de o așa-zisă *societate de consum*, în care nu abundența în sine de bunuri este blamabilă, ci manipularea și pervertirea nevoilor, degradarea *simțului axiologic* și a *conștiinței morale*, primatul lui *a avea*, cu instinctul de posesiune pe care-l implică, asupra lui *a fi*, cu valorile de conștiință și acțiune pe care le reclamă. În societatea comunistă viitoare va exista probabil un alt soi de statistici, menite să consemneze și să măsoare consumul de poezie, de muzică, de valori literare

sau plastice, precum și de valori științifice și tehnice pe locuitor, un „consum“ prin excelență productiv, generator de noi valori, desfășurat în orice caz după criterii axiologice și avînd ca postulat primatul *valorilor existențiale* profund umane ale lui *a fi*, față de cele *posesiv-consumatoriste* ale lui *a avea.*

AL. TĂNASE

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Criteriul care a stat la baza alcătuirii prezentei selecții de texte din opera lui Erich Fromm intitulate de noi *Texte alese* nu este strict cronologic. În cele peste douăzeci de volume scrise de el în mai bine de cincizeci de ani de activitate edificarea sistemului său de gîndire nu este deloc lineară, ascendentă. De aceea, selecția textelor a vizat mai ales o grupare a lor după un criteriu structural intern, urmărind să evidențieze principalele teze ale autorului. Dispunerea textelor a țintit configurarea concepției sale despre avatarurile naturii umane prin reliefarea celor mai importante nuclee ideatice ale acesteia: momentul naturist; umanist; tehnicizant-autoritar; distructiv, și necesitatea schimbării condiției umane în societatea capitalistă contemporană.

În realizarea antologiei, traducătorul a lăsat neschimbată numerotarea capitolelor și subcapitolelor din textele originale, facilitînd astfel cititorului român o mai rapidă apropiere și confruntare cu acestea. De asemenea, citatele din text aparținînd autorilor traduși în limba română au fost redate după edițiile românești ale acestora, în scopul păstrării unei metodologii consecvente în ce privește sursele și tehnica de citare. O mare parte din notele de subsol aparțin traducătorului și sînt de ordin explicativ. Ele au fost impuse de necesitatea unor precizări terminologice și conceptuale, implicînd nuanțe semantice dintre cele mai

fine ale conceptelor și categoriilor aparținînd mai ales psihanalizei și neurofiziologiei. Aceasta cu atît mai mult cu cît în limbajul cotidian unii termeni sînt întrebuințați nediscriminat, în vreme ce în uzajul științific au o semnificație aparte. Tocmai în vederea acestei diferențieri și clarificări, a fost necesară o documentare amplă în științele de graniță, o analiză comparată a traducerilor apărute în alte limbi din opera lui Erich Fromm, operații care, de multe ori, au depășit ca efort însuși actul traducerii.

Un mare spațiu al culegerii a fost consacrat lucrării SOCIETATE ALIENATĂ ȘI SOCIETATE SĂNĂTOASĂ (1955), reprezentativă în special pentru aplicarea psihanalizei la studiul societății, în viziunea școlii culturaliste americane după care evoluția umană rezultă din dezvoltarea culturală, și nu dintr-o schimbare somatică. Din cele nouă capitole ale cărții au fost traduse capitolele: **Sîntem oare sănătoși?; Poate o societate să fie bolnavă?** *Patologia normalității;* **Situația umană — cheia psihanalizei umaniste; Sănătatea mentală și societatea** și subcapitolul *Societatea secolului al XX-lea* din capitolul **Omul în societatea capitalistă.** Respingînd poziția freudiană a unei incompatibilități inevitabile între societate și civilizație, E. Fromm analizează societatea capitalistă contemporană în termeni de adaptare a societății la nevoile omului, și nu de adaptare a omului la societate. Pentru Fromm, omul normal al zilelor noastre în societatea capitalistă este omul alienat, o întreagă societate putînd să sufere de această boală. Această „patologie a normalității" diferă de sănătatea mentală autentică, caracterizată prin capacitatea de a iubi și de a crea, prin eliberarea de legăturile inces-

tuoase ale clanului și pămîntului și prin sentimentul identității bazate pe experiența de sine. Maladia mentală contemporană, înstrăinarea și pierderea identității sînt definite de Fromm ca fixații sau regresiuni spre un stadiu de dezvoltare inadecvat, care trebuie depășit.

Următoarele texte reprezintă capitolele: **Etica umanistă: despre arta de a trăi** și **Natura umană și caracterul** din lucrarea OMUL PENTRU EL ÎNSUȘI (1947). Ele ni s-au părut semnificative în primul rînd pentru raportul dintre etică și psihanaliză în cunoașterea naturii umane. Fromm stipulează reîntoarcerea la tradițiile eticilor umaniste, nonautoritare, care considerau omul în totalitatea manifestărilor sale. Acestea postulau că scopul omului este de *a fi el însuși*, iar condiția pentru atingerea acestui scop este ca omul să existe *pentru el însuși*, pe baza unui cadru de orientare și de devoțiune necesare învingerii slăbiciunii lui biologice.

În FUGA DE LIBERTATE (1941), lucrare care a cunoscut în perioada 1941—1960 nu mai puțin de douăzeci de ediții, Fromm continuă critica societății autoritare capitaliste. Datorită alienării din societatea capitalistă, legăturile originare ale omului cu natura și cu lumea au fost rupte, libertățile formale au devenit o povară insuportabilă, l-au izolat în singurătate. El încearcă să scape din această situație prin formarea mecanismelor de evadare: autoritarism, distructivitate, conformitate de automat. Pe lîngă capitolul **Mecanisme de evadare,** unde sînt analizate aceste concepte, au mai fost incluse capitolul **Libertatea — o problemă psihologică?** și **Apendicele:** *Caracterul și procesul social*, în care sînt elaborate conceptele de caracter social, structură

caracterială, simbioza specifică a pulsiunilor sado-masochiste şi tendinţele iraţionale ale setei de dominare şi supunere la caracterele autoritare.

Întrucît particularitatea umanismului radical se caracterizează prin capacitatea speranţei de a produce schimbări concomitente în toate sectoarele vieţii sociale, Fromm vede posibilă o umanizare a societăţii tehnologice prin revoluţionarea psihospirituală a cadrului său existenţial şi prin regenerarea speranţei. De aceea, din lucrarea SPERANŢĂ ŞI REVOLUŢIE (1968) am selectat subcapitolele *Experienţele umane* şi *Valorile şi normele* din capitolul **Ce înseamnă a fi om?** şi, în întregime, capitolul **Etapele umanizării societăţii tehnologice,** revelatoare în acest sens.

Din CRIZA PSIHANALIZEI (1970) ne-am oprit asupra capitolelor intitulate **Criza psihanalizei** şi **Contribuţia lui Marx la cunoaşterea omului** şi a **Epilogului.** Capitolul I, intitulat **Criza psihanalizei,** un istoric concentrat al devierilor şi tendinţelor din cadrul şcolii lui Freud, oferă o analiză a succeselor şi eşecurilor psihanalitice contemporane. Capitolul al III-lea, **Contribuţia lui Marx la cunoaşterea omului,** este o expresie concentrată a studiilor despre umanismul lui Marx (în special a lui *MARX'S CONCEPT OF MAN* (1961)). El relevă preocupările de psihologie dialectică existente la Marx în opoziţie cu sistemul psihologic mecanicist al lui Freud.

În ANATOMIA DISTRUCTIVITĂŢII UMANE (1973), critica teoriilor agresivităţii se sprijină pe date de neurofiziologie, sociologie şi psihologie. E. Fromm arată că agresivitatea defensivă —

atît în regnul animal, cît și uman — este în funcție de condițiile sociale și ambientale. În partea a III-a a lucrării, **Diferite forme de agresivitate și de distructivitate și condițiile lor,** am ales capitolul al IX-lea și fragmente din capitolele al X-lea și al XI-lea, unde Fromm analizează formele agresivității benigne și maligne, ale cruzimii și distructivității. Agresivitatea benignă ar fi programată filogenetic, ca o reacție biologică de apărare, în timp ce agresivitatea malignă, cruzimea și distructivitatea, specifice numai omului, n-ar fi programate filogenetic, ele fiind produsul unor structuri sociale agresive și represive.

Din ultima lucrare a lui Erich Fromm A AVEA SAU A FI (1976), am selectat din capitolele al VIII-lea și al IX-lea părțile care propun condițiile unei schimbări umane, caracteristicile omului nou și ale societății noi, în concordanță cu concepția autorului că societatea trebuie să-și întemeieze modul de existență pe „a fi", și nu pe „a avea".

Dată fiind imposibilitatea procurării tuturor edițiilor princeps în momentul întocmirii prezentei antologii, trimiterile în text și în subsol care aparțin lui E. Fromm s-au făcut după următoarele ediții, din care s-au efectuat și traducerile: *SOCIÉTÉ ALIÉNÉE ET SOCIÉTÉ SAINE. Du capitalisme au socialisme humaniste*, ed. a III-a, Le Courrier du Livre, Toulouse, f.a. *L'HOMME POUR LUI-MÊME*, Editions Sociales Françaises, Paris, 1967; *ESCAPE FROM FREEDOM*, Rinehart and Co., Inc., New York-Toronto, 1941; *ESPOIR ET RÉVOLUTION. Vers l'humanisation de la technique*, Editions Stock, Paris, 1970; *LA CRISE DE LA PSYCHANALYSE.*

Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale, Editions Anthropos, Paris, 1971; *THE ANATOMY OF HUMAN DESTRUCTIVENESS*, Fawcett Publications, Inc., Greenwich, Connecticut, 1973; *AVOIR OU ÊTRE. Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Editions Robert Laffont, Paris, 1978.

dr. NICOLAE FRIGIOIU

SOCIETATE ALIENATĂ ȘI SOCIETATE SĂNĂTOASĂ[1]

De la capitalism la socialismul umanist

Capitolul I

SÎNTEM OARE SĂNĂTOȘI?

Nici o idee nu este mai răspîndită printre noi, popoarele occidentale ale secolului al XX-lea, decît aceea a perfectei noastre sănătăți mentale. Însuși faptul că mulți indivizi dintre noi sînt atinși de forme mai mult sau mai puțin evoluate de maladii mentale tinde să confirme această idee. Sîntem siguri că îmbunătățirea metodelor noastre terapeutice va consolida *tot mai mult* starea sănătății noastre mentale. Dealtminteri, considerînd tulburările psihice individuale ca accidente particulare, sîntem oarecum șocați să le întîlnim într-un număr atît de mare într-o civilizație care are reputația de a fi atît de sănătoasă.

[1] Erich Fromm. *SOCIÉTÉ ALIÉNÉE ET SOCIÉTÉ SAINE. Du capitalisme au socialisme humaniste*, ed. a III-a, Le Courrier du Livre, Toulouse, f.a., p. 19—34, 42—73, 75—84, 106—199.

Putem fi oare atît de siguri că nu ne autoamăgim? Se întîmplă nu o dată ca un pensionar din azilurile de alienați să fie convins că toți ceilalți, cu excepția lui, sînt nebuni. Mulți nevropați ajunși în stare gravă cred că riturile lor obsesive sau crizele lor isterice sînt reacții normale la circumstanțe oarecum anormale. Sîntem oare realmente altfel decît acești bolnavi?

Să observăm faptele după metoda psihiatrică. În cursul ultimilor o sută de ani, lumea occidentală a produs o bogăție materială cum nu s-a mai întîlnit vreodată în istoria rasei umane. Am reușit, totuși, să suprimăm milioane din semenii noștri cu ajutorul unui sistem pe care îl numim „război". Pe lîngă conflicte minore au existat marile războaie din 1870, 1914 și 1939. În cursul acestor războaie, beligeranții credeau cu fermitate că luptă pentru a se apăra, pentru a-și salva onoarea, sau că erau ajutați de Dumnezeu. Fiecare își privea adversarii — care adesea fuseseră pînă mai ieri prieteni — ca pe niște monștri cruzi și lipsiți de rațiune; fiecare era convins că trebuia să-i zdrobească pentru a scăpa lumea de o năpastă. La cîțiva ani după măcel, dușmanii noștri au devenit prietenii noștri, iar prietenii noștri dușmanii noștri și noi reîncepem, în modul cel mai serios posibil, să-i descriem în culorile corespunzătoare. La ora actuală sîntem deja pregătiți pentru un masacru care, prin amploarea lui, ar depăși pe toate cele săvîrșite în trecut. Una dintre cele mai mari descoperiri științifice este destinată acestui scop. Fiecare dintre noi îi urmărește, cu sufletul sfîșiat între încredere și teamă, pe „oamenii de stat" ai diferitelor națiuni și sîntem gata să-i acoperim cu elogii dacă reușesc „să înlăture războiul". Se pare că ignorăm faptul că unii dintre ei sînt aceiași care declanșează conflictele nu din cauza relelor intenții, ci din cauza unei gestiuni nesăbuite a problemelor încredințate lor.

În răbufnirile noastre de distructivitate și în delirurile noastre de suspiciune, noi nu ne comportăm altfel decît au procedat oamenii civilizați

de-a lungul celor trei mii de ani trecuți. Între 1500 î.e.n. și 1860 e.n. au fost semnate, după Victor Cherbulliez, nu mai puțin de opt mii de tratate de pace: fiecare dintre ele pretindea că asigură o pace definitivă, dar ea nu dura în medie decît doi ani![2]

Organizarea noastră nu se prezintă mai bine nici pe plan economic. În sistemul nostru, o recoltă mai abundentă echivalează adesea cu un dezastru, și noi reducem în parte producția noastră agricolă în scopul de „a stabiliza piața"; în acest timp milioane de oameni resimt în chip dureros lipsa acestei hrane care nouă ne prisosește. Sistemul nostru este actualmente viabil grație faptului că alocăm în fiecare an miliarde de dolari pentru înarmări. Economiștii se gîndesc cu teamă la momentul cînd se va opri fabricarea armelor: ideea că statele ar putea să finanțeze construirea de case și să se consacre altor sarcini de cea mai mare utilitate duce cu ușurință la acuzația de punere în pericol a libertății, de amenințare a inițiativei individuale.

Am acordat instrucțiune la mai mult de 90% din populație. Avem la dispoziție radioul, televiziunea, cinematograful, ziarele. Dar aceste mijloace de informare, sporite prin publicitate, în loc să ne ofere ce este mai bun în muzica și literatura trecutului și a prezentului, ne alimentează cu marfă ieftină și de proastă calitate, lipsită de orice simț al realităților, plină de fantasme sadice, încît o persoană cu o cultură medie numai cu greu ar putea-o asimila, și aceasta doar din întîmplare. Și în timp ce toate spiritele, atît ale tinerilor, cît și ale celorlalți, primesc astfel otrava, noi continuăm să îndepărtăm cu grijă de pe scenă orice urmă de „imoralitate". Cea mai neînsemnată propunere care ar tinde să încredințeze guvernului grija de a subvenționa programe de cinema și de radio susceptibile să lumineze spiritele ar fi întîmpinată cu indignare și cu critici, în numele libertății și al idealismului.

[2] După H.B. Stevens. *The Recovery of Culture*, Harper and Brothers, New York, 1949, p. 221.

Media orarelor noastre de muncă a fost redusă la jumătate față de cea din secolul trecut și dispunem de mai mult timp liber decît ar fi îndrăznit înaintașii noștri să viseze. Or, ce s-a petrecut? Nu știm cum să ne omorîm timpul cîștigat și sîntem fericiți cînd se sfîrșește ziua.

Să continuu oare această descriere familiară fiecăruia dintre noi? Este incontestabil că dacă un individ s-ar comporta astfel, echilibrul său ar fi în mod serios pus la îndoială; dacă, pe lîngă aceasta, ar pretinde să-și justifice conduita și să o considere întru totul normală, diagnosticul va fi în acest caz sigur.

Totuși, mulți psihiatri și psihologi refuză să admită ideea că o societate ar putea avea, în ansamblul ei, spiritul bolnav. Pentru ei, această problemă nu privește decît un anumit număr de indivizi „inadaptați" și nu poate viza o inadaptare posibilă a civilizației înseși. Lucrarea de față tratează această ultimă problemă. Ea abordează nu patologia cazurilor individuale, ci pe cea a *normalității* în societatea occidentală contemporană. Dar, înainte de a pătrunde în analiza complexă a conceptului de *patologie socială*, să considerăm anumite date revelatoare care pun în cauză incidențele sociale ale patologiei *individuale* în Occident.

Care sînt aceste incidențe? Fapt surprinzător, nimic nu ne permite să răspundem la această întrebare. În timp ce există statistici comparative cu privire la resursele materiale, la profesiuni, la ratele de natalitate și mortalitate, nici o statistică precisă nu poate să ne informeze despre maladiile mentale. Cel mult avem cîteva date exacte pentru un număr de țări, printre care Suedia și S.U.A., dar ele nu indică decît internările bolnavilor în instituțiile corespunzătoare. Aceste cifre ne informează atît cu privire la îmbunătățirea condițiilor de tratament, cît și cu privire la creșterea numărului bolnavilor. Faptul că în S.U.A. mai mult de jumătate din paturile de spital sînt ocupate de oameni bolnavi mental, pentru tratarea cărora se alocă anual mai mult de un miliard

de dolari, s-ar putea să nu indice decît că în prezent acești bolnavi sînt îngrijiți în mai mare măsură. Alte cifre însă sînt și mai semnificative: dacă 17,7% din recruții găsiți inapți în cursul celui de-al doilea război mondial au fost reformați din cauza tulburărilor mentale, aceasta acuză în mod incontestabil o stare gravă, chiar dacă nu avem cifre anterioare sau provenind din alte țări.

Singurele date comparative capabile să ne informeze într-un mod aproximativ despre starea sănătății mentale sînt cele referitoare la sinucideri, omucideri și alcoolism. Este evident că problema sinuciderii este una dintre cele mai complexe și că nici un factor izolat nu poate fi socotit drept singura ei cauză. Consider, totuși, ca valabilă ipoteza după care o rată ridicată a sinuciderilor trădează, la o populație dată, o lipsă de stabilitate și de sănătate mentală. Toate cifrele probează că nu sărăcia materială este cauza. Țările cel mai puțin bogate au cele mai mici rate de sinucidere, iar prosperitatea crescîndă a Europei a fost însoțită de un număr mărit de sinucideri. În ce privește alcoolismul, și el este, fără nici o îndoială, un simptom de dezechilibru mental și emoțional.

Fără îndoială, motivațiile omuciderii sînt mai puțin semnificative patologic decît cele ale sinuciderii. Totuși, deși într-o țară rata ridicată a omuciderii este însoțită de o rată mult mai mică a sinuciderii, aceste raporturi combinate ne conduc la o concluzie interesantă. Dacă clasăm sinuciderile și omuciderile în categoria „actelor distructive", constatăm că rata lor comună nu este constantă, ci variază între cifrele extreme 35,76 și 4,95. Aceasta intră în contradicție cu ipoteza freudiană a unei *constante a distructivității*, bază a teoriei sale despre instinctul morții. Astfel este infirmată presupunerea unei distructivități cu rată constantă, introvertită sau extrovertită.

Tabelele următoare arată incidența socială a sinuciderii, omuciderii și alcoolismului în unele dintre țările cele mai importante din Europa și din America de Nord.

Tabelul I
(La o populaţie de 100 000 de adulţi)

Ţara	Sinucidere	Omucidere
Danemarca	35,09	0,67
Elveţia	33,72	1,42
Finlanda	23,35	6,45
Suedia	19,74	1,01
S.U.A.	15,52	8,50
Franţa	14,83	1,53
Portugalia	14,24	2,79
Anglia şi Ţara Galilor	13,43	0,63
Australia	13,03	1,57
Canada	11,40	1,67
Scoţia	8,06	0,52
Norvegia	7,84	0,38
Spania	7,71	2,88
Italia	7,67	7,38
Irlanda de Nord	4,82	0,13
Irlanda	3,70	0,54

Tabelul al II-lea

Ţara	Acte distructive Omucidere şi sinucidere
Danemarca	35,76
Elveţia	35,14
Finlanda	29,80
S.U.A.	24,02
Suedia	20,75
Portugalia	17,03
Franţa	16,36
Italia	15,05
Australia	14,60
Anglia şi Ţara Galilor	14,06
Canada	13,07
Spania	10,59
Scoţia	8,58
Norvegia	8,22
Irlanda de Nord	4,95

(Cifrele din tabelele de mai sus sînt cele din 1966)

Tabelul al III-lea
(La o populaţie de 100 000 de adulţi)

Ţara	Estimări ale numărului de alcoolici, cu sau fără complicaţii
S.U.A.	3 952 (1948)
Franţa	2 850 (1945)
Suedia	2 580 (1946)
Elveţia	2 385 (1957)
Danemarca	1 950 (1948)
Norvegia	1 560 (1947)
Finlanda	1 430 (1947)
Australia	1 340 (1947)
Anglia şi Ţara Galilor	1 100 (1948)
Italia	500 (1942)

Notă: Informaţiile cuprinse în primul şi în al doilea tabel provin:

a) de la Organizaţia Mondială a Sănătăţii (1951): *Annual Epidemiological and Vital Statistics, 1939—1946. Part. I. Vital Statistics and Causes of Death*, Geneva, p. 38—71 (pentru o precizie mai mare, aceste cifre au fost transferate de la populaţia totală la populaţia adultă);

b) de la Organizaţia Mondială a Sănătăţii (1952): *Epidem. Vital Statist. Rep.* 5 377.

Cele din tabelul al III-lea sînt luate din raportul la prima şedinţă a subcomisiei privind alcoolismul, de la comitetul de experţi de la Sănătatea Mondială, de la Organizaţia Mondială a Sănătăţii, Geneva, 1951.

Dintr-o analiză sumară a acestor tabele reiese că Danemarca, Elveţia, Finlanda, Suedia şi S.U.A. au cele mai mari rate de sinucidere, acest lucru fiind valabil şi pentru rata combinată a sinuciderii şi omuciderii, în timp ce Spania, Italia, Irlanda de Nord şi Irlanda au cele mai scăzute rate de sinucidere şi omucidere. Cifrele privind alcoolismul sînt conforme cu acestea din urmă, cu diferenţa esenţială că S.U.A. trece pe primul loc în această categorie şi că Franţa ocupă

locul secund, pe cînd în privința sinuciderii ea ocupă locul al șaselea.

Aceste date sînt alarmante și simptomatice. Chiar dacă am fi dispuși să ne îndoim că înalta frecvență a sinuciderilor indică prin ea însăși o tară psihică în rîndul populației, faptul că sinuciderea și alcoolismul merg mînă-n mînă relevă destul de clar un dezechilibru mental.

Constatăm că S.U.A. și țările europene care se consideră printre cele mai prospere dau cele mai grave semne de tulburări mentale. Scopurile întregii evoluții economice și sociale din Occident sînt, potrivit declarațiilor lor, realizarea unei vieți materiale confortabile, o distribuire relativ egală a bogățiilor, o democrație stabilă și pacea — și tocmai aceste țări se dovedesc cele mai afectate de dezechilibrul mental! Datele sînt cel puțin alarmante. Înainte de a aprofunda problema, putem să ne întrebăm dacă modurile noastre de viață și scopurile noastre nu conțin în parte o eroare fundamentală.

Oare viața burgheză îndestulată, satisfăcîndu-ne nevoile materiale, să fie aceea care creează în noi un sentiment apăsător de plictiseală? În acest caz sinuciderea și alcoolismul ar fi evadări patologice. Ar ilustra oare cifrele în mod tragic adevărul că „omul nu trăiește numai cu pîine“ și ar demonstra ele că civilizația noastră modernă nu satisface nevoile noastre fundamentale? Care ar fi atunci aceste nevoi?

Capitolele următoare vor încerca să răspundă la aceste întrebări și să formuleze o judecată critică asupra efectelor civilizației occidentale contemporane în ce privește echilibrul și sănătatea mentală ale popoarelor care fac parte din sistemul ei. Dar, înainte de a întreprinde analiza specifică a acestor probleme, ar trebui să examinăm problema unei *patologii a normalității*, fundament al ideii dezvoltate în această lucrare.

Capitolul al II-lea

POATE O SOCIETATE SĂ FIE BOLNAVĂ?

Patologia normalității

A spune că o societate prezintă în ansamblul său o stare proastă a sănătății mentale implică o poziție contrară *relativismului sociologic* elogiat de majoritatea sociologilor actuali. Ei postulează că orice societate este normală din moment ce funcționează și că patologia nu vizează decît cazurile de inadaptare individuală la modurile de viață ale acestei societăți.

A vorbi de o societate sănătoasă presupune existența unei societăți *ne*sănătoase; această afirmație implică, la rîndul ei, existența unor criterii universale de sănătate mentală, valabile pentru rasa umană ca atare și după care este posibil să apreciem starea sănătății unei societăți. Această poziție a unui *umanism normativ* se bazează pe unele date fundamentale.

Specia umană poate fi definită altfel decît din punct de vedere anatomic și fiziologic. Membrii ei posedă aceleași calități *psihice* de bază, se supun legilor care le reglează funcționarea mentală și emoțională și aspiră la o soluție satisfăcătoare a problemei existenței lor. Este adevărat că cunoașterea omului de către noi este încă atît de rudimentară, încît nu putem să-l definim corect pe planul psihologic. „Știința despre om" trebuie să ajungă la elaborarea unei descrieri precise a ceea ce trebuie să înțelegem prin *natura umană*. Adeseori s-a corelat această denumire cu una sau alta din numeroasele ei manifestări — chiar de ordin patologic —, iar întrebuințarea unei asemenea definiții greșite a dus la apărarea unui anumit tip de societate ca fiind în mod necesar legat de structura mentală a omului.

Împotriva unei concepții atît de reacționare, liberalii, începînd din secolul al XVIII-lea, au subliniat maleabilitatea naturii umane și influența decisivă a mediului înconjurător. Oricît de adevărată ar fi această opinie, ea a determinat

numeroşi sociologi să creadă că structura mentală a omului se aseamănă cu o foaie albă de hîrtie pe care societatea şi cultura îşi imprimă textul lor şi care nu posedă calităţi proprii intrinseci. Această opţiune este tot atît de falsă şi dăunătoare pentru progresul social pe cît era şi prima. *Adevărata problemă constă în a descoperi nucleul comun întregii specii graţie nenumăratelor ei manifestări naturale, normale şi patologice, aşa cum le putem observa la indivizi diferiţi şi în cadrul diferitelor civilizaţii.* Pe lîngă aceasta va trebui să degajăm legile inerente naturii umane şi scopurile care convin dezvoltării şi înfloririi ei.

Conceptul de natură umană se îndepărtează de sensul curent dat acestei expresii. Aşa cum omul transformă lumea înconjurătoare, el se transformă pe sine după procesul istoriei. El este, într-un fel, propria sa creaţie. Dar, aşa cum nu poate acţiona asupra materialelor naturale decît în sensul naturii specifice a acestora, el nu se poate modifica pe sine decît în conformitate cu natura sa. Ceea ce *face* omul în cursul istoriei este să dezvolte acest potenţial şi să-l transforme după posibilităţile lui. Nu este vorba aici de un punct de vedere sociologic sau biologic, dacă prin aceasta se înţelege că trebuie să separăm cele două planuri. Este mai corect să pornim de la ideea că pasiunile şi pulsiunile omului traduc *existenţa* sa *totală*, că este posibil să le analizăm şi să le definim, unele dintre ele conducînd la sănătate şi la fericire, altele la boală şi la nenorocire. O ordine socială dată nu *creează* aceste conflicte fundamentale; totuşi, ea le provoacă pornind de la un număr limitat de forţe care vor putea să se manifeste şi să prevaleze. Omul unei civilizaţii va rămîne întotdeauna om, dar manifestările lui particulare sînt determinate de ordinea socială căreia el îi aparţine. Un copil se naşte cu toate potenţialităţile umane capabile să se dezvolte într-un climat social şi cultural favorabil. Astfel, rasa umană a străbătut etapele sale istorice în sensul potenţialităţilor sale primare.

Umanismul normativ se bazează pe afirmația că problema existenței umane poate să primească, ca oricare alta, soluții corecte sau false, satisfăcătoare sau nu. Sănătatea mentală este asigurată dacă omul atinge deplina sa maturitate în conformitate cu legile naturii sale. Maladia mentală corespunde unui eșec în această evoluție. De aici rezultă că criteriul echilibrului nu vizează adaptarea individuală la o ordine socială dată, ci că el este universal, valabil pentru toți oamenii, și răspunde într-o manieră satisfăcătoare la problema existenței umane.

În ce privește starea de spirit a membrilor unei societăți, este extrem de riscant să ne încredem în „validarea consensuală" a opțiunilor lor. Se pretinde în mod naiv că o idee sau un sentiment împărtășite de cel mai mare număr de membri sînt valabile prin însuși acest fapt. Nimic nu este mai departe de adevăr. Validarea consensuală nu indică nici exercitarea rațiunii, nici sănătatea mentală. Există *o nebunie a milioane de oameni*, ca și *o nebunie a doi oameni*. Faptul că milioane de persoane se dedau la aceleași vicii nu transformă aceste vicii în virtuți, și erorile nu devin adevăruri fiindcă sînt împărtășite de mulți; faptul că milioane de oameni suferă de aceleași forme patologice nu îi face mai sănătoși.

Există, totuși, deosebiri importante între maladia mentală a unui individ și cea a unei societăți. Această diferențiere se raportează la următoarele două concepte: cel de *deficiență* și cel de *nevroză*. Dacă o persoană eșuează în a realiza libertatea, spontaneitatea, în a se exprima ea însăși, noi o putem considera ca suferind de o lipsă gravă în măsura în care apreciem că libertatea și spontaneitatea sînt scopurile obiective spre care tinde ființa umană. În cazul în care acest scop nu este atins de către majoritatea membrilor unei societăți, ne aflăm în fața unei *deficiențe generalizate social*. Individul o împarte cu alții; el nu este conștient de ea ca de o lacună, iar sentimentul securității sale nu este amenințat de faptul că se simte diferit, că se vede respins,

ca și cum aceste lucruri ar fi normale. Ceea ce a pierdut în bogăție, în fericirea profundă și spontană este compensat de siguranța pe care i-o oferă adaptarea sa la ceilalți oameni *așa cum îi cunoaște el*. Insuficiența lui poate, dealtminteri, să fi fost erijată în virtute de către civilizație și să-i confere astfel un sentiment sporit al reușitei sale.

Acest caz va fi ilustrat perfect de un exemplu: doctrinele lui Calvin au făcut să apară în om un sentiment de vinovăție și de angoasă. Este evident că o persoană copleșită de sentimentul neputinței și al decăderii sale, de îndoiala constantă privind destinul său în eternitate, o persoană cu greu capabilă să simtă o bucurie spontană suferă de o gravă insuficiență. Totuși, tocmai această carență a fost răspîndită de gîndirea religioasă: ea a fost considerată ca fiind deosebit de valabilă și individul s-a văzut astfel protejat de nevroze care l-ar fi afectat într-o civilizație unde aceeași lipsă ar fi provocat în el o senzație profundă de izolare.

Spinoza a expus cu multă claritate cazul deficienței. El spune: „Vedem oameni afectați uneori de un obiect în așa fel, încît, deși nu este prezent, ei cred totuși că-l au în față. Iar cînd aceasta i se întîmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun... Dar, cînd *avarul* nu se gîndește la nimic decît la cîștig și la bani, iar ambițiosul la mărire etc. aceștia nu sînt socotiți că aiurează, pentru că sînt de obicei nesuferiți și sînt considerați odioși. Însă în realitate avariția, ambiția, senzualitatea etc. sînt specii de halucinație, deși nu sînt socotite printre boli“[3].

Aceste cuvinte au fost scrise acum cîteva secole; ele rămîn adevărate, deși deficiențele au fost răspîndite de cultură în asemenea proporții, încît nici nu mai sînt considerate penibile sau demne de dispreț. Omul de astăzi acționează și simte ca un automat. El nu experimentează nimic prin el însuși, se vede trăind ca un străin

---

[3] Spinoza. *Etica*, partea a IV-a; propoziția a XLIV-a, Editura științifică, București, 1957, p. 253. — *Nota trad.*

pe care crede a-l fi recunoscut; surîsul său artificial a luat locul rîsului natural; flecărelile sale lipsite de sens țin locul comunicării autentice; o disperare latentă ucide în el durerea spontană. Se pot deduce de aici două judecăți. Prima este că acest om suferă de o lipsă de spontaneitate și de individualitate aparent incurabilă. A doua este că el nu diferă în esență de milioane de alți oameni care se găsesc în situația sa. Pentru majoritatea dintre ei, cultura a oferit date care îi fac apți să trăiască *în stare de insuficiență fără a fi bolnavi.* Totul se petrece ca și cum fiecare civilizație ar oferi remediile potrivite pentru nevrozele pe care ea ar trebui să le producă în mod normal. Să presupunem că mijloacele noastre obișnuite de cultură, cinematograful, radioul și altele, ar înceta să se manifeste timp de numai patru săptămîni. Aceste soluții fiind barate, care ar fi consecințele pentru oamenii lăsați în seama propriilor lor resurse? Fără nici o îndoială că, fie și pentru o atît de scurtă perioadă de timp, în rîndul populației s-ar manifesta mii de depresiuni nervoase și că mult mai numeroase încă ar fi crizele de angoasă, foarte apropiate de nevrozele veritabile[4]. În cazul în care ar dispărea diferitele stupefiante care atenuează pentru moment insuficiența generală, maladia și-ar face apariția.

Pentru unii dintre noi, modelul propus de civilizația înconjurătoare nu este suficient. Acesta este adeseori cazul indivizilor afectați mai grav de insuficiența ambiantă și pe care paliativele curente nu-i feresc de maladie. Un exemplu îl

[4] Am făcut următoarea experiență cu grupuri diferite de studenți: li s-a cerut să-și imagineze că ar trebui să rămînă singuri în camera lor timp de trei zile, fără aparate de radio sau literatură de evaziune. Ar avea însă la dispoziția lor în acest răstimp o literatură substanțială, o alimentație normală și un confort material. Care ar fi reacțiile lor? În cadrul fiecărui grup, răspunsul varia, într-o proporție de aproximativ 90%, între un sentiment intens de panică și cel al unei experiențe foarte penibile, pe care ei ar putea să o depășească prin somn și prin diferite ocupații mărunte. Toți ar aștepta cu nerăbdare sfîrșitul supliciului. Numai o infimă minoritate s-ar simți capabilă să beneficieze de această experiență.

constituie oamenii al căror scop vital constă în a ajunge la putere și la glorie. Dacă scopul vizat este patologic în el însuși, există totuși două atitudini diferite pentru cei care îl urmăresc. Unul își concentrează efectiv energia în acest sens. Celălalt, cel mai bolnav, este atît de puțin ieșit din infantilism, încît nu acționează în mod real, ci așteaptă ca, printr-un miracol, visul lui să se concretizeze și se cufundă, încetul cu încetul, într-un sentiment de inutilitate și de amărăciune. Dar mai există și grupul celor al căror caracter și, prin urmare, ale căror conflicte diferă suficient de cele ale majorității pentru ca remediile utile pentru cea mai mare parte a oamenilor să se dovedească pentru ei ineficace. În acest grup sînt incluși indivizi mai integri și mai sensibili decît omul de rînd și care tocmai din această cauză sînt incapabili să asimileze opiul așa-zis cultural, dar care nu au forța necesară pentru a trăi în mod sănătos „contra curentului".

Expunerea precedentă ar putea lăsa să se creadă că, de vreme ce societatea oferă remediul în același timp cu răul, ea ar putea continua să funcționeze liniștit, oricare i-ar fi deficiențele. Istoria ne arată însă că nu se întîmplă așa.

Este adevărat că omul, spre deosebire de animal, demonstrează o plasticitate aproape totală. Dacă el se poate acomoda cu orice climat și cu orice fel de hrană, nu există nici condiții psihice la care să nu fie capabil să se adapteze. El poate trăi în libertate și în sclavie, în bogăție și lux, ca și în mizerie. El poate declanșa războaie și încheia pace; el poate să fie hoț și exploatator și poate să facă parte dintr-o societate bazată pe cooperare și frățietate. Nu există sarcină la care să nu se poată acomoda. Toate acestea ar tinde să justifice ipoteza după care „specia umană" nu ar putea fi definită decît pe plan anatomic și fiziologic. Totuși, am neglijat un fapt: despoții și clicile conducătoare pot să reușească să-i domine și să-i exploateze pe frații lor, dar sînt incapabili să prevină *reacțiile* acestora. Supușii lor se sperie, devin bănuitori și solitari, și, dacă

sistemul nu se prăbușește din cauze exterioare, evenimentul se va produce, deoarece aceste temeri, suspiciuni și solitudini conjugate împiedică funcționarea normală și inteligentă a majorității. O națiune sau un grup oarecare pot fi mult timp supuse și exploatate, dar ele *reacționează* întotdeauna prin apatie sau printr-o pierdere de inteligență, de inițiativă și de îndemînare, care le vor face, încetul cu încetul, inapte de a-și mai îndeplini rolurile și de a-i mai servi pe stăpînii lor. Sau reacționează concentrînd în ele însele asemenea forțe de ură și de distructivitate, încît pot sfîrși cu guvernanții, cu sistemul și cu propria lor persoană. Revolta lor poate să creeze, în alte cazuri, o stare de independență și de aspirație la libertate capabilă să ducă la o societate mai bună, rezultat al impulsului lor. Sensul revoltei lor este legat de numeroși factori: date economice și politice, climat spiritual. Oricare ar fi reacțiile, a afirma că omul se adaptează la orice condiții nu constituie decît un semiadevăr. Trebuie să adăugăm că dacă omul este redus la o situație contrară dezvoltării naturii sale și satisfacerii nevoilor sale esențiale, el reacționează negreșit. El este constrîns ori să se deterioreze și să piară, ori să provoace o stare de viață mai conformă cu nevoile sale fundamentale.

În lucrarea sa *Das Unbehagen in der Kultur*, Freud a dezvoltat pe larg teza după care natura umană și societatea ar cunoaște exigențe conflictuale, ceea ce ar explica starea de maladie a unei întregi societăți.

El postulează, în principiu, că, de-a lungul epocilor și civilizațiilor, întregii rase umane îi este comună o natură și că acestei naturi îi sînt specifice nevoi determinabile și tendințe inerente. El crede că civilizația și cultura se dezvoltă într-un sens tot mai opus față de nevoile omului și explică astfel nevroza socială: „Dacă evoluția civilizației prezintă astfel de similitudini cu dezvoltarea unui individ și dacă aceleași metode se regăsesc în ambele cazuri, nu se poate admite oare diagnosticul că numeroase sisteme

de civilizație — sau perioade ale acesteia — și, eventual, chiar ansamblul umanității au devenit nevrozate sub presiunea curentelor civilizatoare? După analiza acestor nevroze ar trebui să urmeze îngrijirile terapeutice, care prezintă un mare interes practic. Nu aș spune că încercarea de a aplica metoda psihanalitică unei societăți este o acțiune himerică sau sortită eșecului. Se cuvine însă să fim foarte prudenți, să nu uităm că avem de-a face cu simple analogii și că atît pentru oameni cît și pentru concepte este periculos să le smulgem din mediul în care au crescut. Diagnosticul de nevroză colectivă se ciocnește, pe de altă parte, de o dificultate particulară. În cazul unei nevroze individuale, punctul de plecare este contrastul care îl opune pe pacient mediului său, considerat normal. Acest fundal nu există atunci cînd este vorba de o societate. Trebuie să suplinim această lipsă. În ce privește aplicarea terapeutică a cunoștințelor noastre, la ce ar putea servi analiza cea mai aprofundată a nevrozelor sociale cîtă vreme nimeni nu are puterea să constrîngă comunitatea să se îngrijească? În ciuda tuturor acestor dificultăți, putem spera că într-o zi cineva se va aventura în *studiul patologiei comunităților civilizate*"[5].

Lucrarea de față *este* angajată în această cercetare. Ea se bazează pe ideea că o *societate sănătoasă* este cea care răspunde aspirațiilor omului — nu neapărat așa cum le *simte* el, căci omul se poate înșela în această privință. Ea corespunde nevoilor *obiective*, *nonsubiective*, celor care pot fi determinate printr-un studiu al omului. Așadar, prima noastră sarcină constă în a defini care este natura sa și care sînt nevoile inerente acestei naturi. Trebuie să examinăm acum rolul jucat de societate în evoluția umană, să studiem rolul său crescînd în conflictele periodice care o opun indivizilor, apoi consecințele acestor conflicte, în special în ceea ce privește societatea modernă.

---

[5] S. Freud. *Malaise dans la civilisation.*

Capitolul al III-lea

CONDIȚIA UMANĂ — CHEIA PSIHANALIZEI UMANISTE

A. — DESPRE RELAȚIILE CU SEMENUL ȘI DESPRE NARCISISM

Omul este smuls din comuniunea sa primitivă cu natura, comuniune care caracterizează existența animală. Înzestrat cu rațiune și imaginație, omul are conștiința de a fi singur și izolat, neputincios și neștiutor. El cunoaște precaritatea nașterii și a morții sale. Dacă omului i-ar fi imposibil să-și creeze noi legături, care să nu mai fie reglate de instincte, el nu ar putea să înfrunte această a doua stare. Chiar dacă toate nevoile sale fiziologice ar fi satisfăcute, el ar simți solitudinea și individuația sa ca pe o închisoare din care nu ar putea să scape pentru a-și păstra echilibrul. Așadar, alienatul este cel care a eșuat în a crea o comuniune oarecare cu semenul; el este întemnițat, deși nu se găsește în spatele gratiilor. Necesitatea de a stabili raporturi cu ceilalți este indispensabilă pentru sănătatea mentală. Această nevoie este subiacentă tuturor fenomenelor care reglementează relațiile intime ale omului, tuturor pasiunilor cuprinse sub termenul de dragoste luat în sensul cel mai larg.

Comuniunea poate fi urmărită și atinsă pe mai multe căi. Omul poate încerca să se dizolve în lume *supunîndu-se* unei persoane, unui grup, unei instituții sau lui Dumnezeu. El transcende în felul acesta starea sa de separație, devenind parte a cuiva sau a ceva mai mare decît el, și experimentează identitatea sa în dependența față de puterea căreia i s-a supus. O altă cale ia direcția opusă: omul încearcă să se unească cu lumea avînd *putere* asupra ei, privindu-i pe ceilalți ca pe o parte a lui însuși, depășind astfel existența sa individuală prin dominație. Elementul comun acestor două stări constă în faptul că ele implică relații de natură simbiotică. Cele două persoane și-au pierdut deopotrivă integritatea și libertatea.

Ele trăiesc una pe baza celeilalte și una din alta, satisfăcîndu-și astfel setea lor de intimitate, nu fără a resimți lipsa forței interioare și a încrederii în sine cerute de libertate și de independență; pe lîngă aceasta, ele sînt continuu amenințate de ostilitatea, conștientă sau nu, care se naște întotdeauna din relațiile simbiotice[6]. Starea de supunere pasionată (masochistă) și cea de dominație (sadică) nu duc niciodată la satisfacție. Ele conțin în ele propriul lor dinamism, astfel încît nici un grad de supunere sau de dominație (sau de posesie, sau de renume) nu este suficient pentru a da sentimentul de identitate și de comuniune, din ce în ce mai căutat totuși. Rezultatul ultim al acestor pasiuni este înfrîngerea. Nici nu se poate altfel. În timp ce tind să stabilească comuniunea, ele distrug integritatea. Cel care e stăpînit de ele devine, de fapt, dependent de ceilalți: în loc să-și dezvolte individualitatea, el depinde de cei pe care îi supune sau cărora li se supune.

O singură pasiune, *dragostea*, este capabilă să răspundă la nevoia umană de comuniune cu lumea, respectînd întru totul integritatea și individualitatea ființei. Dragostea este *unirea* cu cineva sau cu ceva din afară, unire capabilă însă *să păstreze integritatea și independența ființei iubitoare.* Este o experiență de participație și de comuniune care permite dezvoltarea activității personale. Nu-i nevoie cîtuși de puțin de iluzii: nu-i necesară idealizarea celuilalt, nici idealizarea propriei persoane, deoarece realitatea activă a participației și a dragostei duce la transcenderea existenței individuale, făcînd în același timp ca omul să se simtă posesorul forțelor active care constituie actul de a iubi. Ceea ce interesează este *calitatea* dragostei, și nu obiectul ei. Dragostea este interioară solidarității umane, sentimentului erotic care leagă bărbatul și femeia, gingășiei materne pentru copil și, de asemenea, intere-

[6] Vezi analiza mai detaliată a acestor relații simbiotice în *The Fear of Freedom*, de același autor, Paul Kegan, Londra, 1942, p. 136 și urm.

sului pe care și-l poartă omul sieși ca ființă umană. Dragostea există în experiența mistică a contopirii. Prin actul dragostei eu sînt una cu Totul, fără a înceta să fiu eu însumi, unic, izolat, limitat, muritor. De fapt, chiar în afara acestei polarități între separație și contopire, dragostea se naște și re-naște.

Dragostea reprezintă un aspect a ceea ce am numit *orientare productivă:* relație activă și creativă a omului cu semenul său, cu el însuși și cu natura. În domeniul *gîndirii*, această orientare se exprimă prin actul rațiunii care cunoaște lumea. În domeniul *acțiunii*, ea se concretizează în munca productivă, ale cărei prototipuri sînt arta și artizanatul. Pe planul *sentimentului*, ea se întruchipează în iubire, care este experiența comuniunii cu o altă persoană, cu toți oamenii, cu natura, cu condiția de a păstra simțul propriei integrități și independențe. Dragostea conține acest paradox de a fi două existențe într-una fără ca vreuna din ele să-și piardă individualitatea. Din această cauză, ea nu poate fi niciodată restrînsă la o singură ființă. Dacă nu sînt capabil să iubesc decît o singură persoană, dacă dragostea mea pentru ea mă alienează și mă izolează de ceilalți, oricare ar fi modul meu de a-i fi atașat, eu nu iubesc. Dacă, dimpotrivă, spunînd: „Te iubesc", înțeleg: „Iubesc în tine întreaga umanitate, tot ceea ce este viu; mă iubesc și pe mine însumi prin tine", în această accepție iubirea de sine înseamnă opusul egoismului. Acesta din urmă este un raport avid cu sine însuși, izvorît din lipsa iubirii de sine spontane și tinzînd să o înlocuiască. Într-un mod paradoxal, dragostea sporește independența mea, deoarece mă face mai puternic și mai fericit. Și, totuși, ea îmi permite să comunic într-o asemenea măsură cu persoana iubită, încît individualitatea mea pare pentru moment pierdută. Iubind, trăiesc această realitate: „Eu sînt tu", tu — ființa iubită, tu, străinul, tu, ființa vie. Experiența dragostei conține singurul răspuns plauzibil la enigma existenței umane, ea conferă echilibrul sănătos.

Dragostea creativă corespunde în mod necesar unui ansamblu de atitudini: *atenție*, *responsabilitate*, *respect și cunoaștere*[7]. Dacă iubesc, devin direct preocupat de evoluția și fericirea ființei iubite; nu sînt un simplu spectator. Sînt responsabil, deci răspund la nevoile ei, la cele pe care le exprimă și, mai mult încă, la cele pe care nu poate sau nu dorește să le exprime. O respect și înțeleg prin aceasta (după sensul originar al cuvîntului: *re-spicere*) că o văd așa cum este, obiectiv, și nu deformată prin dorințele sau temerile mele. O cunosc, am pătruns destul de departe în miezul ființei sale și mă simt legat de ea prin însăși esența mea. Cînd se adresează celor egali, dragostea productivă poate fi numită *dragoste fraternă*. În *dragostea maternă* (în ebraică: *rașamim;* de la *reșem* — uter), relația stabilită între cele două persoane este bazată pe inegalitate. Copilul este neputincios și depinde de mama sa. Creșterea cere ca el să devină din ce în ce mai independent, pînă cînd nu va mai avea deloc nevoie de mamă. Așadar, relațiile mamă-copil au un caracter paradoxal, și tragic într-un sens. Ele cer din partea maternă dragostea cea mai profundă și, totuși, capabilă să ajute copilul să crească îndepărtîndu-se de mamă și cîștigîndu-și încetul cu încetul deplina sa independență. Pentru o femeie este ușor să-și iubească copilul înaintea acestui proces de separație, dar cele mai multe nu reușesc să-și iubească copilul lăsîndu-l în același timp să se îndepărteze, deși doresc ca el să se îndepărteze.

Dragostea erotică (de la grecescul *eros;* în ebraică: *ahawa*, derivat dintr-o rădăcină care înseamnă „a străluci") comportă un alt scop: cel de contopire și de unire cu o altă persoană. În timp ce dragostea fraternă vizează pe toți oamenii, iar dragostea maternă pe copil și pe toți cei care au nevoie de ajutor, dragostea erotică este orien-

---

[7] Pentru o expunere mai detaliată a acestor idei vezi *L'Homme pour lui-même* (de același autor), Editions Sociales Françaises, Paris, 1967, p. 70 și urm.

tată spre o singură persoană, în general de sex opus, cu care se dorește contopirea și unicitatea. Această dragoste începe în separație și se termină în unire. Sentimentul matern are punctul său de plecare în unire și duce la separație. Dacă nevoia de unicitate s-ar realiza în dragostea maternă, aceasta ar echivala cu distrugerea copilului ca ființă independentă, deoarece pentru copil este necesar să se îndepărteze de mama sa în loc să rămînă legat de ea. Cînd dragostea erotică este lipsită de orice sentiment fratern și nu este *decît* dorință de contopire, ea se reduce la atracția sexuală fără dragoste sau capătă chiar formele perverse ale dragostei cunoscute sub denumirile de sadism și masochism.

Nevoia omului de a fi în relație cu semenul său devine cît se poate de clară dacă evaluăm eșecul atîtor raporturi umane, dacă înțelegem semnificația *narcisismului.* Singura realitate pe care o poate percepe copilul este cea a corpului său și a nevoilor sale de ordin fiziologic și afectiv. El nu are încă experiența „eului" separat de „tu". El este în stare de comuniune cu lumea, dar o comuniune care precede conștiința individualității și a realității. Lumea exterioară nu există pentru el decît sub formă de hrană și de căldură necesare satisfacerii nevoilor sale, și nu ca obiecte recunoscute ca atare în realitatea lor. Freud a denumit această orientare „narcisism primar". În cursul dezvoltării normale, această stare este înlocuită progresiv prin conștiințalumii înconjurătoare și printr-un sentiment tot mai accentuat al „eului" ca deosebit de „tu". Această schimbare afectează mai întîi percepția senzorială, obiectele și ființele sînt atunci recunoscute ca entități diferențiate și specifice[8]; din această recogniție va putea să apară vorbirea. Progresul este mai lent pe plan emoțional. Pînă la vîrsta de șapte sau opt ani, copilul leagă încă existența altor persoane de propriile sale nevoi. Persoanele sînt

[8] Vezi discutarea acestei idei în *The Child's Conception of the World* de Jean Piaget, Harcourt, Brace & Co., Inc., New York, p. 151.

pentru el interschimbabile în măsura în care pot să-i satisfacă o nevoie, și abia cînd ajunge la vîrsta de opt sau nouă ani copilul percepe o altă ființă în așa fel încît să o poată iubi, adică în așa fel încît, după expresia lui H.S. Sullivan, să considere nevoile altuia ca fiind tot atît de importante ca și ale sale[9], [10].

„Narcisismul primar" este un fenomen normal care însoțește dezvoltarea fiziologică și mentală. Dar narcisismul există și în stadiile mai avansate ale vieții („narcisism secundar", după Freud), cînd copilul nu reușește să-și dezvolte capacitatea sa de a iubi sau o pierde. Narcisismul constituie esența oricărei afecțiuni psihice grave. Pentru individul narcisic există o singură realitate, cea a propriei sale gîndiri, a sentimentelor și nevoilor sale. El nu percepe *în mod obiectiv* lumea exterioară, adică nu o vede în termenii ei, în condițiile și în nevoile ei specifice. Forma cea mai acută a narcisismului formează miezul tuturor demențelor. Bolnavul a pierdut contactul cu lumea; el s-a retras în el însuși, incapabil să perceapă realitatea *ca atare*, în forma sa fizică

---

[9] Vezi H.S. Sullivan. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton Co., New York, 1953, p. 49 și urm.

[10] Această dragoste se adresează mai întîi și în general contemporanilor copilului, și nu părinților săi. Ideea agreabilă că copiii îi „iubesc" pe părinții lor înainte de a iubi alte persoane este una din numeroasele iluzii care apar din dorințele noastre. Pentru copil, la această vîrstă, tatăl și mama sînt mai mult obiecte de dependență și de teamă decît obiecte de dragoste, dragostea fiind bazată, prin însăși natura sa, pe egalitate și independență. Dacă o deosebim de atașamentul afectuos, dar pasiv, de fixația incestuoasă, de supunerea convențională sau temătoare, dragostea pentru părinți se dezvoltă — cînd se dezvăltă — la o vîrstă mai tîrzie, deși declanșarea se poate produce mai înainte în condiții favorabile. (Acest subiect a fost tratat foarte clar de H.S. Sullivan în lucrarea sa *The Interpersonal Theory of Psychiatry.)* Totuși, numeroși părinți refuză această realitate și reacționează la primele gingășii ale copilului lor fie printr-o nemulțumire declarată, fie luîndu-le în derîdere. Fie că este conștientă sau nu, gelozia lor este unul dintre obstacolele cele mai puternice în dezvoltarea capacității de a iubi a copilului.

sau umană, ci numai ca legată și dependentă de viața sa personală. El *nu* reacționează la lumea înconjurătoare sau, dacă o face, o face numai prin propriul său context intern. Narcisismul constituie starea opusă obiectivității, rațiunii și dragostei.

Faptul că eșecul absolut al legăturii cu lumea duce la nebunie degajă cealaltă realitate: starea de relație reușită cu semenul condiționează viața sănătoasă. Dar, dintre toate formele de relații, numai relația productivă care este dragostea îndeplinește condițiile indispensabile: ea respectă libertatea și integritatea ființei, permițîndu-i, totodată, să realizeze comuniunea cu aproapele.

B. — TRANSCENDENȚĂ, CREATIVITATE SAU DISTRUCTIVITATE

Strîns legată de nevoia de relație, nevoia omului de a transcende starea sa de *creatură* pasivă reprezintă un alt aspect al condiției umane.

Proiectată în lume fără știrea și fără vrerea sa, ființa umană este expulzată din lume în același fel. În această privință, soarta sa nu se deosebește de cea a animalelor, a plantelor sau a materiei anorganice. Dar ea este înzestrată cu rațiune și imaginație și nu se poate mulțumi să joace un rol pasiv, precum zarurile aruncate pe o masă. Ea încearcă nevoia imperioasă de a transcende acest rol, devenind „creatoare".

Omul poate să creeze viața. El împarte acest atribut miraculos cu toate ființele vii, cu deosebirea că este singurul conștient de dublul său rol, de creator și de creatură. Bărbatul, sau mai degrabă femeia, este capabil să creeze viața dînd naștere copilului său și avînd grijă de el pînă cînd crește mare. Bărbatul și femeia pot să creeze semănînd, producînd obiecte materiale, opere de artă, emițînd idei, iubindu-se. Actul creator permite omului să depășească natura sa creată; el îl ridică deasupra pasivității și caracterului accidental al existenței sale și îl introduce în sfera

discernămîntului și libertății. În această nevoie umană se înrădăcinează capacitatea de a iubi, ca și toate aptitudinile artistice și productive pe plan material.

Actul creator presupune activitate și grijă, deci dragoste pentru obiectul creat. Cum va putea omul să-și depășească condiția sa dacă este incapabil să creeze, incapabil să iubească? *Există o altă cale deschisă spre nevoia de depășire: dacă omul nu poate să creeze viața, el poate s-o distrugă. Distrugerea vieții este și ea un mod de a o depăși.* Această distrugere posibilă este un fapt însemnat din același motiv ca actul contrar, căci viața este *miracolul*, inexplicabilul. În actul distructiv, omul răspunde la problema sa și se depășește pe sine ca creatură. Așadar, alegerea ultimă a omului este între creație și distrugere, între iubire și ură. Enorma putere a voinței distructive desfășurată de om de-a lungul istoriei sale, și pe care noi am trăit-o atît de dramatic în epoca noastră, este integrată naturii înseși a omului, ca și impulsul său creator. A spune că omul este capabil să dezvolte potențialitatea sa primară de dragoste și de rațiune nu implică o credință naivă în bunătatea naturii sale. Distructivitatea reprezintă, de asemenea, o potențialitate secundară, înrădăcinată în existența umană și dotată cu aceeași intensitate și cu aceeași putere ca oricare altă pasiune[11]. Dar — și acesta reprezintă punctul esențial al argumentării mele — distructivitatea nu este decît alternativa creativității. Creație și distrugere, dragoste și ură, nu sînt două instincte independente unul de celălalt. Ele reprezintă cele două răspunsuri posibile la aceeași nevoie de transcendere, iar voința distructivă nu se manifestă decît dacă impulsul creativ nu s-a putut

---

[11] Această formulare nu contrazice pe cea exprimată în *Man for himself*, unde am scris: „Distructivitatea este expresia unei vieți trăite în mod neautentic". În conceptul de transcendere prezentat aici încerc să arăt mult mai specific ce aspect al vieții rău trăite duce la distructivitate.

exercita. Exercitarea acestuia din urmă duce la fericire; manifestarea voinței distructive duce la suferință, inclusiv pentru distrugător.

C. — ÎNRĂDĂCINAREA. DRAGOSTEA FRATERNĂ ȘI OPUSUL EI, DRAGOSTEA INCESTUOASĂ

Nașterea omului corespunde emergenței sale din mediul natural, rupturii primare de legăturile naturale care îl atașează de lume. Acest început al izolării este îngrozitor: smuls din rădăcinile sale, unde este omul și cine este el? Singur, fără adăpost, fără rădăcini, el nu ar putea să suporte izolarea și neputința situației sale și ar înnebuni. El are posibilitatea să rupă cu înrădăcinarea sa *naturală* numai în măsura în care noi legături *umane* le vor înlocui pe primele; numai atunci se va simți la largul său în lume. Nu trebuie deci să ne mire cînd constatăm la om o atît de arzătoare dorință de a păstra legăturile sale primitive, de a lupta pentru a nu fi respins de natură, de mamă, de sînge și de pămînt.

Legăturile naturale cele mai elementare sînt cele care îl leagă pe copil de mama sa. Copilul începe să trăiască în uterul matern, unde rămîne mai mult timp decît majoritatea animalelor. Chiar după nașterea sa, el rămîne fără apărare din punct de vedere fizic, în întregime dependent de mama sa. Această perioadă de neputință se prelungește pentru el mai mult decît pentru oricare animal. Nimic nu îl separă cu totul de mama sa în cursul primilor ani ai vieții. Ea răspunde la toate nevoile sale fiziologice, precum și la nevoia sa vitală de căldură și de afecțiune. Ea i-a dat naștere și continuă să-i dea viață. Grija pe care mama o poartă copilului său este independentă de ceea ce ar putea să facă acesta pentru ea, independentă de orice obligație pe care copilul ar trebui să o îndeplinească — este o atitudine necondiționată, dictată de singurul fapt că nounăscutul este copilul ei. Acesta din urmă, în toți

acești ani decisivi ai vieții sale, vede în mamă o sursă de viață, o putere protectoare, hrănitoare, ocrotitoare. Mama reprezintă supraviețuirea, dragostea, căldura, pămîntul. A fi iubit de ea echivalează cu a fi viu, înrădăcinat, la adăpost.

Așa cum a veni pe lume înseamnă a părăsi învelișul binefăcător al matricei, a crește înseamnă a ieși din orbita maternă. Ceea ce nu-l împiedică pe adult să aspire încă la această situație pe care a cunoscut-o odinioară, în ciuda deosebirilor izbitoare care îl separă de copilărie. El este apt să se țină în picioare, să aibă grijă de sine însuși, să-și asume responsabilități față de el însuși și față de alții, în timp ce copilul este incapabil de toate acestea. Dar, dacă se iau în considerație complicațiile crescînde ale vieții, natura fragmentară a cunoștințelor noastre, hazardurile existenței și greșelile pe care le comite în mod inevitabil adultul, situația sa nu se deosebește mult de cea a copilului. Și adultul are nevoie de ajutor, de căldură, de protecție într-un mod foarte diferit și foarte apropiat în același timp de cel care caracterizează nevoile copilului. Este oare surprinzător să descoperim la adult o aspirație profundă spre securitatea și spre înrădăcinarea pe care i le oferise mama sa? Nu trebuie oare să ne așteptăm ca această tensiune să se prelungească în el pînă cînd va găsi alte legături valabile?

Psihopatologia oferă probe evidente pentru existența acestui fenomen, care constă în refuzul de a părăsi orbita maternă. Forma cea mai acută a acestui refuz corespunde dorinței de reîntoarcere la sînul mamei. Bolnavul obsedat cu adevărat de această dorință este un schizofrenic. El simte și acționează ca un fetus în învelișul matern și se dovedește incapabil să îndeplinească funcțiile cele mai elementare ale unui copil mic. Aceeași aspirație profundă alimentează numeroase nevroze, dintre cele mai grave, dar ea este refulată și nu se manifestă decît în visuri, în comportament și prin simptome nevrotice, care sînt explicabile prin conflictul ce opune această tendință dorinței de a duce o existență normală.

Visurile traduc aceasta prin elemente simbolice ca: a fi într-o peșteră întunecată sau, pentru un bărbat, a se găsi într-un submarin de buzunar și a coborî în marea adîncă etc. Conduita unui astfel de bolnav este marcată de teama de a trăi și de fascinația față de moarte, aceasta însemnînd, în imaginar, reîntoarcerea la matrice, la pămîntul matern.

Formele cele mai puțin grave de fixație față de mamă sînt reprezentate prin cazurile în care subiectul, admițînd că s-a născut, este, totuși, îngrozit în fața noii etape în care trebuie să pășească și care corespunde veritabilei separări de mama sa. Indivizii care au rămas în acest stadiu al evoluției lor încearcă o vie nevoie de a fi înconjurați, răsfățați, ocrotiți de o ființă maternă. Ei rămîn încontinuu dependenți, sînt îngroziți dacă pierd protecția mamei lor și devin, în schimb, optimiști și activi dacă o mamă iubitoare, sau o persoană care joacă acest rol, veghează asupra lor fie într-un mod real, fie în imaginația lor.

Aceste fenomene patologice ale vieții individuale au echivalentele lor în evoluția rasei umane. Aceasta este semnificația tabuului incestului, care există în societățile cele mai primitive. Acest tabu constituie condiția necesară a întregii dezvoltări umane, nu atît din cauza aspectului său sexual, cît din cauza aspectului său afectiv. *Dacă vrea să se nască cu adevărat și să progreseze, omul trebuie să se decidă să rupă cordonul ombilical.* El trebuie să depășească nevoia profundă de a rămîne legat de mama sa, adică de a se reîntoarce la adăpostul matricei. Aici se află originea dorinței incestuoase, explicația forței sale, și nu atît în atracția sexuală.

Problema incestului nu rămîne, totuși, circumscrisă la fixația de mamă. Această legătură nu este decît cea mai elementară dintre toate legăturile consanguine care dau omului un sentiment de apartenență și de înrădăcinare; ele se extind la toți cei care sînt legați între ei prin sînge, oricare ar fi sistemul care reglementează aseme-

nea legături de rudenie. *Familia* și *clanul*, iar mai apoi biserica își asumă pe lîngă adult același rol pe care îl jucase mama pe lîngă copil. Individul se bazează pe ele, își află în aceste instituții rădăcinile lui, se simte identificat ca membru participant, și nu îndepărtat. Persoana care aparține altui clan este privită de el ca străină și periculoasă — și ca neîmpărtășind calitățile umane pe care le-ar poseda numai grupul său.

Fixația față de mamă a fost recunoscută de Freud ca problema crucială a dezvoltării umane atît pe plan individual, cît și pe cel al speciei. După sistemul său, intensitatea acestei atracții s-ar datora dorinței *sexuale* a copilului pentru mama sa și ar fi expresia unei forțe incestuoase, inerente naturii umane. Pentru el, fixația prelungită ar decurge din dorința sexuală prelungită. Îmbinînd această ipoteză cu observațiile sale privind opoziția dintre tată și fiu, el a reunit aceste două serii de fapte într-o explicație comună pe care a denumit-o „complexul Oedip". Ostilitatea fiului față de tatăl său ar concretiza rivalitatea dintre ei în raport cu mama.

Dar dacă Freud a știut să vadă enorma importanță a fixației față de mamă, el a diminuat descoperirea sa prin modul foarte particular în care a interpretat-o. El proiectează în copilul mic reacțiile sexuale ale adultului; după el, copilul care încearcă dorinți sexuale le-ar orienta dintru început spre femeia cea mai apropiată; acesta nu și-ar abandona dorința decît în fața puterii superioare a rivalului său, dealtminteri fără să se elibereze vreodată întru totul de această frustrare. Teoria freudiană este o interpretare ciudat rațională a faptelor observabile. Punînd accentul pe aspectul *sexual* al sentimentelor incestuoase, Freud le prezintă pe acestea ca raționale și evită adevărata problemă, cea a relației *afective* intense, profunde și *irațională* care leagă pe copil de mamă, cea a dorinței de a se reîntoarce în ea, de a rămîne parte integrantă a ființei sale și care este însoțită de teama de separație. *În optica lui Freud, atracția incestuoasă*

nu poate fi satisfăcută din cauza prezenţei tatălui-rival, în timp ce, de fapt, ea intră în contradicţie cu toate necesităţile vieţii adulte.

Aşadar, teoria „complexului Oedip" acceptă *şi* refuză în acelaşi timp acest fenomen crucial: aspiraţia omului spre dragostea mamei. Admiţînd semnificaţia excepţională a atracţici incestuoase, Freud recunoaşte importanţa legăturii cu mama, dar, derivînd-o din sexualitate, se îndepărtează de adevărata ei semnificaţie emoţională.

Că fixaţia faţă de mamă conţine şi un aspect sexual, acest lucru este evident, fără îndoială, dar dorinţa sexuală nu se află la originea acestei fixaţii, ci rezultă numai din prea marea sa forţă. Ca atare, dorinţa este, dimpotrivă, mobilă faţă de obiectele ei şi cel mai adesea ea este cea care îl ajută pe adolescent să se *desprindă* de mama sa, în loc să rămînă legat de ea. În cazurile în care intensitatea atracţiei materne a făcut să devieze această funcţie normală, sînt posibile două explicaţii. Dorinţa sexuală faţă de mamă poate fi o reacţie de apărare împotriva impulsului de reîntoarcere la matrice: aceasta duce la nebunie sau la moarte, în timp ce dorinţa sexuală este cel puţin compatibilă cu viaţa.

Deformarea adusă de Freud propriei sale descoperiri poate fi cauzată de o problemă rămasă nerezolvată în relaţiile lui cu mama sa. În orice caz, această deformare a fost în mod sigur influenţată de atitudinea patriarhală atît de caracteristică epocii şi pe care Freud o adoptase fără rezerve. Mama era detronată din suveranitatea ei ca obiect al dragostei, şi aceasta în favoarea tatălui, care trecea drept ţinta primordială spre care se îndrepta gingăşia copiilor. Declaraţia următoare, provenind de la Freud, pare puţin credibilă astăzi: „Nu cred să existe la copil o nevoie atît de puternică cum este cea de *protecţie paternă*"[12]. El însuşi a scris în 1908, făcînd

---

[12] S. Freud. *Malaise dansl'a Civilisation*, trad. de J. Rivière, The Hogarth Press Ltd., Londra, 1953, p. 21. (Sublinierea aparţine lui Erich Fromm.)

aluzie la moartea tatălui său, că această moarte este, „în viața unui om, evenimentul cel mai important, pierderea cea mai grea“[13]. Freud conferă astfel tatălui locul care îi revine, de fapt, mamei, iar pe aceasta o reduce numai la un obiect de concupiscență.

Un alt geniu, care a aparținut generației precedente celei a lui Freud, a știut să vadă rolul capital al legăturii care unește pe om de mamă: acesta a fost Johann Jacob Bachofen[14]. Nelimitîndu-se la interpretarea sexuală și rațională a fixației față de mamă, el a putut să considere faptele cu mai multă profunzime și obiectivitate. În teoria sa despre societatea matriarhală, el a presupus că umanitatea a parcurs o etapă anterioară patriarhatului și că în această etapă legăturile cu mama, ca și cele care unesc omul cu sîngele și cu pămîntul, reprezentau forma supremă a relațiilor individuale și sociale. În acest gen de organizare socială mama reprezenta personajul central al familiei, pe planul vieții sociale, ca și în religie. Chiar admițînd că numeroase interpretări ale lui Bachofen nu pot fi susținute, este în afară de orice îndoială că el a descoperit o formă de organizare socială și o structură psihologică ignorate de psihologi și de antropologi, cărora obiceiul lor de a gîndi după normele unei societăți patriarhale le-ar fi interzis, din teamă de ridicol, să admită o organizare socială încredințată femeilor. Totuși, există puternice motive să credem că Grecia și India, înainte de perioada invaziilor venite din nord, trăiau într-o organizare matriarhală. În aceeași ordine de idei să citățm pe Venus din Willendorf, pe Zeița-Mamă de la Mohenjo-Daro, pe Isis, Ișter, Rhea, Cibele, Hathor, pe Zeița-Șarpe de la Nippur, pe Zeița apei Ai, din Acadia, Demeter și Kali, Zeița indiană dătătoare de viață și de moarte. Semni-

---

[13] Citat de E. Jones în *Vie et oeuvre de S. Freud*, New York, 1953.

[14] Vezi J.J. Bachofen. *Mutterrecht und Ur Religion*, A. Kroener Verlag, Stuttgart, 1954.

ficativ este numărul zeițelor-mamă. În numeroase societăți primitive contemporane se găsesc urme ale unei structuri matriarhale în formele unei înrudiri pe linie maternă sau în aspectele pe care le prezintă căsătoria. Urme de acest fel se mai pot recunoaște în structuri sociale desprinse din matriarhat.

În timp ce Freud nu vede în fixația incestuoasă față de mamă decît elementul negativ și patogen, Bachofen i-a distins clar aspectele negativ și pozitiv. *Acesta din urmă concretizează afirmarea vieții, libertății și egalității care caracterizează structura matriarhală.* În măsura în care oamenii sînt fiii naturii și ai mamei lor, ei sînt cu toții egali, au aceleași drepturi și aceleași revendicări, iar singura valoare recunoscută este aceea a vieții. Cu alte cuvinte, mama își iubește copiii nu în virtutea faptului că unul este mai bun decît celălalt, nu pentru că unul din ei ar răspunde mai mult așteptărilor sale, ci pentru că sînt copiii ei, și această calitate îi face să fie egali în ochii ei și demni de aceeași afecțiune și de aceeași grijă. Bachofen vede clar și aspectul *negativ* al acestei structuri: *fiind legat de natură, de sînge și de pămînt, omul este stînjenit în dezvoltarea individualității și rațiunii sale.* El rămîne în stare infantilă, incapabil de progres.

Bachofen mai interpretează, tot într-o viziune profundă și amplă, rolul tatălui și aspectele sale pozitive și negative.

Reluînd în contul meu ideile lui Bachofen și aprofundîndu-le întrucîtva, voi spune că bărbatul este mai îndepărtat de natură decît femeia, pentru că lui nu îi este dat să zămislească copilul (vorbesc aici de sarcină și de naștere ca *experiențe*, și nu de cunoașterea rațională a rolului indispensabil al spermei masculine în reproducție) și pentru că lui nu-i revine sarcina să hrănească și să aibă grijă de copil. Mai puțin înrădăcinat în natură, el este obligat să-și dezvolte rațiunea, să construiască o lume de idei provenite din el, un univers de principii și de obiecte al căror autor este și care îl reintegrează într-o natură unde el

se simte în securitate. Relația copil-tată nu are aceeași intensitate ca relația copil-mamă, deoarece tatăl nu îndeplinește niciodată rolul de totală, învăluitoare și iubitoare protecție cum este cel al mamei în primii ani ai copilăriei. În toate societățile patriarhale, relațiile fiu-tată sînt, dimpotrivă, constituite din supunere amestecată cu revoltă, de unde un element constant de disoluție. Supunerea față de tată diferă de fixația față de mamă. Această din urmă legătură este continuarea legăturii naturale a fixației de pămînt. Raportul de supunere este o creație umană, e artificial și se bazează pe putere și pe lege, ceea ce îl face mai puțin puternic și mai puțin strîns decît legătura față de mamă. Aceasta personifică dragostea necondiționată și natura, în timp ce *tatăl reprezintă abstracția, conștiința, datoria, legea și ierarhia.* Nici *în această privință* dragostea tatălui pentru fiu nu are caracterul necondiționat al dragostei materne față de copiii săi; ea este dragostea pentru fiul preferat, care răspunde cel mai bine așteptărilor sale, care este cel mai apt pentru a îndeplini funcțiile sociale moștenite de la tatăl său.

Aceasta condiționează deosebiri importante între dragostea maternă și dragostea paternă. În relațiile cu mama sa există puține elemente pe care copilul să le poată dirija sau controla. Cînd dragostea maternă se aseamănă cu un act de grație, atunci ea este binecuvîntare și nimic nu o poate înlocui. Astfel se explică faptul că indivizii rămași fixați de mamă încearcă adeseori să-și găsească o dragoste cu tendință pseudomaternă, devenind în acest scop neajutorați și bolnavi sau regresînd pe plan emoțional la stadiul infantil. Viziunea magică este următoarea: dacă redevin neajutorat ca un copil, mama nu poate să rămînă pasivă și să nu-mi vină în ajutor. Pe de altă parte însă, relația cu tatăl poate fi controlată. Tatăl dorește ca fiul său să crească, să-și asume răspunderi, să gîndească, să construiască — fie pentru a-l asculta și servi, fie pentru a-i semăna, fie pentru amîndouă. După cum tatăl așteaptă

mai mult dezvoltarea personală sau supunerea, şansele fiului de a se face iubit, de a cîştiga afecţiunea paternă devin mai mari sau mai mici. Să rezumăm: *aspectele pozitive ale complexului patriarhal sînt raţiunea, disciplina, conştiinţa şi individualismul. Aspectele negative ale acestuia sînt ierarhia, oprimarea, inegalitatea şi supunerea*[15].

Este semnificativ să evidenţiem raporturile strînse care unesc personajele tatălui şi mamei cu principiile *morale*. În concepţia sa despre supraeu, Freud leagă dezvoltarea conştiinţei numai de figura tatălui. El presupune că băiatul, îngrozit de ameninţarea cu castraţia din partea tatălui rival, încorporează pe părintele mascul — sau mai degrabă ordinele şi interdicţiile acestuia — în formarea conştiinţei[16]. Dar *conştiinţa paternă* nu este singura; există şi *conştiinţa maternă:* o voce ne comandă să ne facem datoria, o altă voce ne spune să iubim şi să iertăm, pe alţii şi pe noi înşine. Este adevărat că cele două tipuri de conştiinţă sînt influenţate de personajele tatălui şi mamei, dar, după procesul de maturizare, conştiinţa individuală se eliberează din ce în ce mai mult de acestea. *Noi devenim, pentru a spune astfel, propriul nostru tată, propria noastră mamă şi propriul nostru copil.* Vocea paternă ne spune: „Voi trebuie să faceţi cutare lucru, să evitaţi cutare lucru". Dacă am făcut o faptă rea, ea ne dojeneşte, iar dacă am făcut un bine, ne laudă. Tatăl şi mama vorbesc în noi un limbaj diferit. Mama pare să spună: „Tatăl vostru are dreptate să vă dezaprobe, dar nu o luaţi prea în serios. Orice aţi face, voi sînteţi copiii mei, vă iubesc şi vă iert. Nici una din faptele voastre nu poate înăbuşi aspiraţia voastră

---

[15] Aceste aspecte negative nu sînt nicăieri exprimate mai clar decît în personajul Creon din *Antigona* lui Sofocle.

[16] În *Man for himself* am discutat caracterul relativist al conceptului de supraeu al lui Freud şi am precizat deosebirea dintre o *conştiinţă autoritară* şi o *conştiinţă umanistă* care constituie vocea ce ne recheamă la noi înşine.

spre viață și spre fericire". Vocile tatălui și mamei par să exprime judecăți opuse. Contradicția care separă ideea de datorie de ideea de dragoste este inerentă existenței umane, și ambii ei termeni trebuie acceptați. Conștiința care nu se supune decît datoriei este tot atît de deformată ca și cea care nu urmează decît legea dragostei. Cele două voci disparate nu se adresează numai omului în raport cu tovarășii săi. Dacă el trebuie să-l judece pe semenul său după normele conștiinței paterne, el trebuie să asculte, de asemenea, vocea mamei, care oferă dragoste tuturor ființelor și iartă toate păcatele.

Înainte de a continua studiul nevoilor esențiale ale omului, ni se pare util să oferim o scurtă descriere a diferitelor faze de înrădăcinare ale lui așa cum pot fi ele observate în istoria umanității, chiar dacă această expunere întrerupe oarecum linia de gîndire a acestui capitol.

După cum copilul rămîne atașat de mamă, omul rămîne înrădăcinat în natură în cursul copilăriei sale istorice. Deși s-a desprins de ea, lumea naturală rămîne refugiul său, și el își păstrează rădăcinile în ea. El aspiră să găsească siguranța regresînd spre natură și tinzînd să se identifice cu ea, cu lumea plantelor și a animalelor. Numeroase mituri primitive și rituri religioase mărturisesc despre acest demers. Cînd omul idolatrizează arborii și animalele, el adoră reprezentări ale naturii, forțe puternice și protectoare care simbolizează natura însăși. Legîndu-se de ele, individul redevine o parte a naturii și găsește în ea sentimentul de identitate și de apartenență. Această afirmație este la fel de adevărată și în ce privește *Pămîntul* pe care trăiește el. Adesea, tribul nu este unificat numai prin legături de sînge, ci și prin pămîntul comun, și tocmai această combinație a pămîntului și a sîngelui îi dă putere și constituie veritabilul adăpost și schela de care se sprijină individul.

În acest stadiu al evoluției sale, omul se simte încă parte a lumii naturale, cea a animalelor și plantelor. Numai după ce a ieșit pe deplin din

natură, el face eforturi să definească limitele dintre lumea animală şi sine. Această idee îşi găseşte expresie în credinţa indienilor Winnebago, pentru care făpturile din epocile primitive nu aveau încă formă definită. Ele ar fi fost fiinţe neutre, capabile să se transforme în animale sau în oameni; despărţirea s-ar fi efectuat definitiv într-o epocă ulterioară. De atunci oamenii ar fi rămas oameni, iar animalele — animale[17]. În civilizaţia aztecă întîlnim o opinie asemănătoare, după care lumea primelor începuturi nu ar fi adăpostit decît animale pînă la apariţia fiinţelor umane odată cu Quetzalcoatl. Indienii din Mexic mai cred că există o corelaţie între cutare animal şi o persoană dată; maorii cred că un arbore anumit (plantat la naştere) corespunde unui individ. Numeroase rituri arată că omul se identifică cu un animal, adoptîndu-i înfăţişarea sau alegîndu-l ca totem.

Această stare de relaţii pasive cu natura a corespuns activităţilor economice ale omului. El se ocupa cu culesul şi cu vînătoarea, şi pe atunci nu se deosebea de animal decît graţie uneltelor primitive şi întrebuinţării focului. Îndemînarea sa a sporit, iar raporturile sale cu natura au devenit active. El a descoperit creşterea vitelor, apoi cultura pămîntului, şi-a perfecţionat priceperea artizanală şi artistică, apoi a început să schimbe produsele sale cu cele din regiuni străine şi a devenit călător şi negustor.

Atunci s-a schimbat natura zeilor săi. Cît timp se simţea integrat în natură, zeii săi făceau parte din ea. Devenind un meseriaş priceput, el îşi fabrică idoli din piatră, din lemn sau din aur. Într-un stadiu mai avansat al evoluţiei sale, atunci cînd devine mai conştient de propria sa forţă, zeii săi îmbracă forma fiinţelor umane. Mai întîi — în epoca stadiului agricol — Dumnezeu îi apare sub forma „Marii-Mame“, care îl

---

[17] Acest exemplu este luat din Paul Radin. *Gott und Mensch in der Primitiven Welt*, Rhein Verlag, Zürich, 1953, p. 30.

protejează și îl hrănește. Apoi el începe să cinstească divinitățile paterne, reprezentante ale rațiunii, ale principiilor, ale legilor. Această etapă decisivă pentru ruptura cu legăturile naturale, în care se înrădăcina dependența față de mamă, pare să coincidă cu înflorirea marilor curente religioase raționale și patriarhale. În Egipt, odată cu revoluția religioasă a lui Ikhnaton din secolul al XIV-lea î.e.n.; în Palestina, aproape în aceeași epocă, odată cu nașterea religiei lui Moise; în India și în Grecia, prin aportul invadatorilor veniți din nord, la puțin timp după aceea. Numeroase sînt riturile care traduc aceeași idee. Prin intermediul sacrificiilor de animale, animalul din om este sacrificat lui Dumnezeu. În tabuul biblic care interzice consumarea sîngelui animalului (pentru că „sîngele este viața sa"), o demarcație strictă separă pe om de animal. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul îi împărtășește calitățile. El evadează din natură și luptă pentru o naștere autentică, pentru a se trezi pe deplin[18]. Acest proces ajunge la un stadiu mai elevat la jumătatea mileniului întîi, în China prin Confucius și Lao-Ț zî; în India prin Buddha; în Grecia prin filosofii strălucitei epoci clasice; și în Palestina prin profeții biblici. O nouă culme este atinsă prin creștinismul și prin stoicismul din Imperiul roman, prin Quetzalcoatl în Mexic[19] și apoi, peste cinci secole, prin Mahomed.

Civilizația noastră occidentală se sprijină pe un dublu fundament: cultura greacă și cultura ebraică. Dacă studiem cultura ebraică, a cărei bază este *Vechiul Testament*, constatăm că ea reprezintă o formă relativ pură de civilizație

---

[18] În timp ce reciteam acest manuscris, am aflat de *Der Dritte oder der Vierte Mensch*, R. Piper & Co., München, 1953, p. 9 și urm., expunere istorică ce prezintă o oarecare similitudine cu textul meu. Ea presupune existența unei „perioade chtoniene" între 4000—1200 î.e.n., caracterizată prin fixația de pămînt a popoarelor agricole.

[19] În această privință mă supun modului nu tocmai ortodox de a data, conform scrierilor și comunicărilor lui Laurette Séjourné. Vezi studiul său *El Mensaje de Quetzalcoatl*, Cuadernos Americanos, V, 1954.

patriarhală, susținută prin puterea tatălui în familie, a preotului și a regelui în societate, și a unui Dumnezeu patern în ceruri. Totuși, în ciuda acestei forme extreme de organizare patriarhală, se pot recunoaște elementele supraviețuitoare ale vechiului matriarhat, așa cum puteau fi întîlnite acestea în religiile telurice, care au fost învinse de doctrinele raționale și patriarhale din mileniul al doilea î.e.n.?

În mitul creației, omul este prezentat într-o stare de comuniune primitivă cu pămîntul, fără obligația de a munci, fără conștiință de sine. Femeia este cea mai inteligentă, cea mai activă și cea mai curajoasă dintre cei doi, și numai după „cădere" Dumnezeul-Patriarh ia hotărîrea de a supune femeia bărbatului. Întreg *Vechiul Testament* reprezintă dezvoltarea, în diferite forme, a principiului patriarhal fie prin instituirea unui tip de stat ierarhizat și teocratic, fie prin organizarea unei familii strict patriarhale. În structura familială prezentă în *Vechiul Testament* se distinge mereu figura fiului *preferat.*

Vechiul Testament formulează, pe lîngă un tabu absolut al incestului, o condamnare a fixației de pămînt. *Istoria omului* este relatată ca începînd cu izgonirea din rai, din pămîntul în care el era înrădăcinat și cu care forma o unitate...

Realizarea supremă a stării patriarhale este reprezentată în mod evident în *Vechiul Testament* de conceptul de Dumnezeu. El personifică principiul unificator, dincolo de formele multiple ale fenomenelor. Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu — deci toți oamenii sînt egali prin atributele spirituale comune, prin rațiunea lor și prin capacitatea lor de iubire frațernă.

Societatea creștină primitivă corespunde unei evoluții ulterioare a acestui spirit, mai puțin prin accentul pus pe ideea de iubire exprimată de multe ori în *Vechiul Testament*, cît prin importanța acordată caracterului supranațional al religiei. Așa cum profeții puneau în cauză validitatea existenței propriului lor stat, pentru că acesta nu cores-

pundea exigențelor conștiinței, tot astfel primii creștini sfidau legitimitatea morală a Imperiului roman, care viola principiile iubirii și dreptății.

În timp ce tradiția iudeo-creștină insista asupra aspectului *moral* al spiritului patriarhal, gîndirea greacă și-a găsit expresia cea mai creativă în aspectul lui *intelectual*. În Grecia, ca și în Palestina, s-a organizat o societate patriarhală care, din punct de vedere social și religios, s-a desprins cu succes de structura matriarhală precedentă. Eva a fost făcută dintr-o coastă a lui Adam, nu s-a născut dintr-o femeie; tot astfel, Atena a ieșit vie din capul lui Zeus. După cum a demonstrat Bachofen, vestigiile unei vechi structuri matriarhale se regăsesc în figurile zeițelor, subordonate lumii olimpice patriarhale. Grecii au pus fundamentele dezvoltării intelectuale a lumii occidentale. Ei au stabilit „principiile fundamentale" ale gîndirii științifice; ei au fost primii care au creat o „teorie" de bază pentru științe, au elaborat un sistem filosofic cum nu mai existase altul înainte. Ei au formulat o teorie a statului și a societății, construită pe experiența orașelor grecești și care urma să fie aplicată la Roma pe bazele sociale ale unui vast imperiu unificat.

Dată fiind neputința Imperiului roman de a susține o evoluție socială și politică, s-a produs o stagnare în jurul secolului al IV-lea e.n., nu însă înainte de a fi fost edificată o nouă și puternică instituție, biserica catolică. În timp ce biserica primitivă fusese cea a unei mișcări spiritualiste revoluționare, grupînd pe săraci și pe dezmoșteniți, repunînd în discuție legitimitatea morală a statului instaurat și hrănindu-se din credința unei minorități care accepta moartea și persecuțiile pentru iubirea față de Dumnezeu, în religia oficială a Imperiului roman avea să se producă o schimbare într-un interval de timp necrezut de scurt. Structura socială a Imperiului roman se închega cu încetul într-o organizație feudală ce urma să se perpetueze în Europa timp de un mileniu, iar structura socială a religiei catolice se transforma și ea. Atitudinea profetică ce încurajase critica

și discuția cu privire la violarea principiilor de dragoste și de justiție de către puterea seculară și-a pierdut din importanță. Atitudinea nouă a bisericii ca instituție a fost să ceară maselor sprijinul lor necondiționat. Acestea au primit astfel de satisfacții psihologice, încît au acceptat cu resemnare dependența și sărăcia lor și au depus foarte slabe eforturi pentru îmbunătățirea condiției lor sociale.

În această privință, cea mai importantă schimbare constă în deplasarea accentului pus odinioară pe date pur patriarhale spre un ansamblu de elemente de inspirație în același timp patriarhală și matriarhală. Dumnezeul din *Vechiul Testament* îl reprezenta pe Dumnezeul-Patriarh absolut. În catolicism este introdusă concepția despre mamă, care iartă și care iubește. Biserica catolică însăși — mamă de nespusă bunătate — și Fecioara Maria simbolizează ambele spiritul matern de iubire și de iertare. În principiul ierarhic, Dumnezeu-Tatăl reprezintă autoritatea în fața căreia omul trebuie să se supună fără să se plîngă și fără să se revolte. Fără nici o îndoială că acest amestec de elemente opuse reprezintă unul din factorii esențiali care explică atracția și influența considerabilă exercitate de biserică asupra spiritului oamenilor. Oprimate de autoritățile patriarhale, masele se puteau adresa mamei iubitoare, capabilă să le consoleze și să intervină pentru ele.

Funcția istorică a bisericii nu a constat numai în sprijinul acordat stabilirii feudalității. Realizarea sa cea mai importantă a constat în a transmite esența gîndirii ebraice și grecești culturii europene primitive. Totul s-a petrecut ca și cum istoria Occidentului ar fi stat o mie de ani în așteptarea momentului cînd Europa de nord avea să atingă gradul de dezvoltare la care ajunsese lumea mediteraneană la începutul epocilor de obscurantism. După ce moștenirea spirituală a Atenei și a Ierusalimului a fost, la rîndul ei, transmisă și a saturat popoarele din nordul

Europei, structurile sociale, pînă atunci încremenite, au explodat și a început o nouă revoluție spirituală.

Ea se sprijinea pe teologia catolică din secolele XIII—XIV, pe ideile Renașterii italiene, „care a descoperit individualitatea și natura", pe concepțiile umanismului, ale dreptului natural și ale Reformei. Efectul cel mai radical și cel mai profund exercitat asupra civilizației europene și mondiale a fost acela al Reformei. Protestantismul și calvinismul au revenit la spiritul strict patriarhal al *Vechiului Testament* și au eliminat din concepția religioasă elementul matern. Omul nu se mai simțea ocrotit de dragostea binevoitoare a bisericii și a Fecioarei; el s-a găsit singur în fața unui Dumnezeu sever, a cărui milă nu o putea dobîndi decît printr-un act de supunere absolută. Prinții și statul au devenit atotputernici, sprijiniți de voința lui Dumnezeu. Eliberarea de legăturile feudale a condus la un sentiment crescînd de izolare și de neputință, dar, în același timp, aspectul pozitiv al principiului patern s-a afirmat în renașterea gîndirii raționaliste și a individualismului [20].

Reînvierea spiritului patriarhal începînd din secolul al XVI-lea, în special în țările protestante, pune în evidență dublul aspect, *pozitiv* și *negativ*, al patriarhatului. Aspectul său negativ este cel al unei noi supuneri față de stat și de puterea temporală, al importanței crescînde acordate legilor umane și ierarhiilor laice. Aspectul pozitiv se relevă în afirmarea spiritului rațional și obiectiv și în dezvoltarea unei conștiințe individuale și sociale. Dezvoltarea actuală a științelor este una dintre manifestările cele mai remarcabile ale gîndirii raționale în istoria speciei umane. Totuși, *complexul matriarhal*, în același timp pozitiv și negativ, nu a dispărut nicidecum din lumea occidentală modernă. Elementele sale pozitive: ideea

---

[20] Vezi analiza completă și strălucită a acestor probleme făcută de M.N. Roy în *Raison, Romantisme et Révolution*, Renaissance Publishing Co., Calcutta, 1952.

de egalitate umană, de caracter sacru al vieții, ideea dreptului tuturor oamenilor de a se bucura de roadele naturii și-au găsit expresia în ideile dreptului natural, ale umanismului, ale filosofiei Luminilor și în obiectivele socialismului democratic. Comună acestor concepții este ideea care stabilește filiația tuturor oamenilor iviți din Pămîntul-Mamă, egali în dreptul lor de a fi hrăniți de el și de a cunoaște fericirea fără a trebui să dovedească acest drept în virtutea vreunei condiții oarecare. Fraternitatea umană postulează că toți oamenii sînt fiii aceleiași mame și se bucură de un drept inalienabil la dragoste și la fericire. Legătura incestuoasă cu mama lipsește din această construcție. Omul s-a eliberat el însuși de ea prin stăpînirea naturii, pe care o exercită prin producția industrială; el umanizează natura și se naturalizează el însuși.

Dar paralel cu aceste aspecte pozitive, în cultura europeană persistă sau chiar se dezvoltă aspectele negative ale *complexului matriarhal* de fixație față de sînge și de pămînt. Eliberat de legăturile tradiționale ale comunității medievale, îngrozit de această nouă libertate care l-a transformat într-un atom izolat, omul s-a refugiat într-o nouă idolatrie, ale cărei manifestări cele mai evidente sînt șovinismul și rasismul.

Prăbușirea lumii catolice supranaționale din evul mediu ar fi putut să ducă la o formă mai elevată de „catolicism", adică la un universalism care să biruie spiritul de clan, dacă ea ar fi ascultat de intențiile șefilor spirituali ai gîndirii umaniste de după Renaștere. Dar, în timp ce știința și tehnica creau condiții favorabile unei astfel de evoluții, lumea occidentală se abandona unor noi forme de idolatrie a clanului, în același spirit pe care profeții din *Vechiul Testament* și primii creștini s-au străduit să-l distrugă. Progresist la începuturile lui, naționalismul a înlocuit legăturile feudalității și ale absolutismului. Omul de rînd al zilelor noastre își simte identitatea datorită sentimentului său de apartenență la o națiune, mai curînd decît știindu-se „fiul unui om". Obiec-

tivitatea raționamentului său este falsificată de această fixație. El judecă după criterii diferite pe membrii propriului său clan și pe „străin", iar sentimentele sale față de acesta din urmă sînt la fel de deformate. Pe cei care nu îi sînt „familiari" prin legăturile sîngelui și ale pămîntului (adică, de fapt, prin limbă, obiceiuri, hrană, cîntece etc.) el îi privește cu neîncredere, iar manifestări de tip paranoic pot să apară față de aceștia la cea mai mică provocare. Această fixație incestuoasă nu otrăvește numai relațiile individului cu străinul, ci și pe cele cu membrii clanului său și cu el însuși. Cel care nu s-a eliberat de această fixație nu este pe deplin născut ca ființă umană; capacitățile lui de dragoste și de rațiune sînt atrofiate; el nu se percepe nici pe sine însuși, nici pe semenul său în realitatea lor veritabilă și umană.

Naționalismul nostru reprezintă forma noastră de incest, idolatria noastră. „Patriotismul" este cultul său. E oare necesar să precizez că prin acest fel de „patriotism" înțeleg atitudinea de spirit care situează națiunea de care aparține individul respectiv deasupra întregii umanități și chiar deasupra principiilor de adevăr și de dreptate? Afecțiunea pe care un cetățean o simte pentru propria sa țară, și care înseamnă, de fapt, grija pentru destinul ei spiritual și bunăstarea ei materială, nu trebuie să se confunde cu dorința de dominare a altor națiuni. *Așa cum dragostea pentru o persoană care ar exclude orice alt atașament nu ar fi dragoste, sentimentele pe care cineva le închină țării sale, dacă nu sînt integrate într-un interes larg pentru umanitate, nu sînt de dragoste, ci de idolatrie*[21].

Caracterul particular al acestui gen de sentiment național apare clar în reacția față de violările simbolurilor clanului, reacție foarte diferită

---

[21] Vezi problema naționalismului tratată într-un studiu profund și analitic al lui R. Rocker *Nationalisme et Culture*, Rocker Publ. Comm., Los Angeles, 1937.

de cea care însoțește violarea simbolurilor morale sau religioase. Să ne imaginăm ce-ar fi dacă un om ar înșfăca drapelul țării sale într-un oraș oarecare din lumea occidentală și l-ar călca în picioare în văzul altor persoane. Ar avea mare noroc dacă ar scăpa nelinșat. Toată lumea sau aproape toată ar încerca un sentiment de clocotitoare indignare, în care gîndirea obiectivă nu și-ar afla loc. Profanatorul drapelului ar fi comis un act incalificabil — nu *o* crimă printre altele, ci *Crima*, singura de neuitat și de neiertat. Nu la fel de violentă, dar de aceeași natură, ar fi reacția față de omul care ar declara: „Nu-mi iubesc țara" sau, în caz de război: „Puțin mă interesează victoria țării mele". O asemenea afirmație ar echivala cu un sacrilegiu, și cel care o pronunță ar fi privit de concetățenii săi ca un monstru, ca un nelegiuit.

Pentru a înțelege semnificația exactă a sentimentului astfel stîrnit, trebuie să comparăm această reacție cu cea care ar urma unei declarații de felul: „Mă pronunț pentru moartea tuturor negrilor, a tuturor evreilor; ader la ideea declanșării unui război pentru cucerirea de noi teritorii". Majoritatea oamenilor s-ar ridica împotriva unor astfel de opinii, pe care le-ar considera inumane și străine de orice etică, dar — și aici se află punctul crucial al comparației — ei nu ar simți acea profundă indignare, furia necontrolată pe care le-ar fi simțit în primul caz. Al doilea exemplu va fi considerat de ei drept „rău", dar nu ca un sacrilegiu. Presupunînd că un om vorbește de Dumnezeu într-un mod ultragiant, e puțin probabil că ar stîrni același sentiment de indignare ca acela împotriva Crimei, împotriva sacrilegiului pe care-l reprezintă violarea simbolului națiunii. Această reacție poate ușor să fie rațională, pretinzînd că un om care este lipsit de respect față de țara sa vădește o lacună gravă în domeniul solidarității umane și sociale. Dar nu este oare adevărat acest lucru și despre cel care predică războiul sau omorîrea unor persoane nevinovate, sau despre cei care își exploatează

semenii în scopul propriului lor beneficiu? Este în afară de orice îndoială că lipsa de interes pentru propria țară trădează o insuficiență a simțului social și uman, ca dealtfel și celelalte atitudini menționate mai sus, dar reacțiile diferă în mod fundamental. Un singur obiect este „sacru": acesta este simbolul idolatriei clanului; celelalte nu sînt.

Va trebui ca omul să reușească să-și dezvolte mai mult facultățile sale de dragoste și de rațiune, să construiască o lume bazată pe solidaritate umană și pe dreptate, să se simtă înrădăcinat în experiența fraternității universale pentru a se putea conchide că a găsit legături umane noi și că a transformat lumea într-o cetate cu adevărat umană.

D. — SENTIMENTUL IDENTITĂȚII SAU AL INDIVIDUALITĂȚII ȘI CONFORMISMUL GREGAR

Omul ar putea fi definit ca un animal capabil să spună „eu" și conștient de el însuși ca entitate separată. Animalul, care nu transcende natura, ci face parte integrantă din ea, nu are conștiință nici de el însuși, nici de identitatea sa. Smuls din natură, înzestrat cu rațiune și imaginație, omul simte nevoia să-și formeze propria sa reprezentare, să spună și să gîndească: „Eu sînt eu". El nu *a trăit* pasiv, ci, dimpotrivă, *viu* și activ. Frustrat de comuniunea sa originară cu natura și obligat să ia decizii, conștient de sine și de alții ca fiind persoane diferite, omul trebuie să se simtă în mod categoric autor al actelor sale. Asemenea nevoilor de relații, de înrădăcinare și de transcendență, nevoia de a-și simți identitatea este atît de imperioasă, încît omul și-ar pierde cumpătul dacă n-ar găsi vreun mijloc de a o satisface. *Acest sentiment al identității se dezvoltă paralel cu procesul de desfacere din legăturile primare cu mama și cu natura.* Copilul,

încă legat în mod intim de mama sa, nu poate să spună „eu" și, dealtminteri, nici nu simte această necesitate. Numai după ce devine conștient de lumea exterioară ca univers separat și diferit de el, copilul poate ajunge să o distingă personal în deplină conștiință, iar unul din ultimele cuvinte pe care învață să le întrebuințeze este „eu".

În evoluția *speciei umane*, gradul conștiinței de sine a individului depinde de gradul la care a ajuns desprinderea sa de clan și de gradul la care a ajuns procesul său de individualizare. Membrul unui clan primitiv ar putea să se exprime clar în formula: „Eu sînt noi". El nu poate încă să se conceapă ca individ existent în afara grupului său. În epoca medievală, individul era identificat cu rolul său social în ierarhia feudală. Țăranul sau seniorul nu erau oameni cărora li se întîmplase să fie un țăran sau un senior: *ei erau* cutare sau cutare personaj, iar sentimentul lor cu privire la o poziție neschimbată era esențial pentru conștiința identității lor. Această noțiune s-a perimat odată cu destrămarea sistemului feudal. Și atunci s-a pus cu acuitate întrebarea: „Cine sînt eu?" sau, mai precis, această întrebare: „Cum să știu că eu sînt eu?" Descartes a formulat această întrebare pe plan filosofic. El a răspuns la ea afirmînd: „Mă îndoiesc, deci cuget — cuget, deci exist". Acest răspuns punea accentul pe experiența „eului", autor al unei activități *gînditoare*, dar omitea faptul că „eul" corespunde și experienței unor acțiuni creative și a afectivității.

Dezvoltarea culturii occidentale părea capabilă să furnizeze bazele unui sentiment complet al individualității. Eliberînd omul pe plan politic și economic, învățîndu-l să gîndească prin el însuși și sustrăgîndu-l de la o presiune autoritară, această cultură putea să-l determine să se conceapă *ca o individualitate, ca un centru și ca un ordonator activ al forțelor și experiențelor sale.* Dar numai o minoritate a ajuns să simtă „eul" în această manieră. Pentru marea majoritate, individualismul nu era decît o fațadă disimulînd falimentul acestei căutări.

S-a recurs la numeroase paleative. Naţiunea, religia, clasa socială şi profesiunea joacă un rol important în acest sens; cînd un om gîndeşte: „Eu sînt american — eu sînt protestant — eu sînt om de afaceri“, el se află într-o poziţie mentală intermediară între sentimentul dispărut de apartenenţă la clan şi realizarea perfect conştientă a individualităţii sale. Aceste teme de identificare diferite sînt întrebuinţate de obicei împreună în viaţa socială contemporană. Ele sînt cu atît mai eficace cu cît sînt amestecate cu rămăşiţele sistemului feudal — mai ales la naţiunile europene. În Statele Unite, unde au supravieţuit atît de puţine elemente din epocile feudale şi unde mobilitatea socială este extremă, aceste teme au, evident, mai puţină valoare, iar sentimentul identităţii se asociază din ce în ce mai mult cu experienţa conformităţii.

În măsura în care eu nu sînt diferit de alţii, ci asemănător lor şi recunoscut ca „fiind de-al lor“, pot să simt cu adevărat sensul „eului“. Eu sînt „aşa cum mă doriţi“, după cum se exprima Pirandello în titlul uneia din piesele sale. În locul vechii conştiinţe a clanului, preindividualistă, se dezvoltă un nou sentiment al identităţii gregare, avînd la bază apartenenţa indiscutabilă la mulţime. Această realitate nu este modificată prin faptul că iluzia individualităţii ascunde adeseori uniformitatea şi conformitatea.

Această problemă nu reprezintă, aşa cum se crede de obicei, o problemă pur filosofică sau care vizează numai domeniul spiritului şi al gîndirii. Necesitatea de a simţi propria sa identitate ţine de condiţia umană însăşi şi generează conflictele cele mai violente. Stăpînit de această pulsiune, eu fac deci tot ce-mi stă în putinţă pentru a dobîndi acest sentiment al „eului“. În spatele pasiunii vii pentru conformitate şi poziţie stabilă, această nevoie disimulată este uneori mai presantă decît instinctul de conservare. Nu este oare cît se poate de evident că oamenii acceptă să-şi rişte viaţa, să renunţe la iubirile lor, să abdice

de la libertatea și opiniile lor pentru satisfacția de a se simți integrați în gloată, de a se conforma și de a dobîndi astfel sentimentul, fie și iluzoriu, al identității?

E. — DESPRE NEVOIA DE A AVEA O STRUCTURĂ DE ORIENTARE ȘI DE DEVOȚIUNE — SAU RAȚIUNEA ȘI IRAȚIONALITATEA. CARACTERUL SOCIAL

Din faptul că omul este înzestrat cu rațiune și imaginație nu izvorăște numai nevoia sa de a-și simți identitatea, ci și nevoia de a se orienta în domeniul intelectual. Putem să stabilim aici o comparație cu procesul de orientare fizică, care ocupă primii ani ai vieții și care se termină atunci cînd copilul poate să meargă singur, să pipăie și să perceapă obiectele, recunoscîndu-le. Atunci a urcat abia prima treaptă pe calea orientării. Omul se vede confruntat cu numeroase fenomene care îl intrigă, iar rațiunea sa îl împinge să le explice, să le plaseze într-un context inteligibil, în raport cu care să le poată gîndi. *Cu cît rațiunea sa se perfecționează odată cu sistemul său de orientare, cu atît își reprezintă mai distinct realitatea.* Puțin interesează că acest cadru de orientare se va dovedi iluzoriu — el satisface, totuși, nevoia sa de orientare. Aceasta se produce tot atît de bine dacă el crede în puterea unui animal totem, sau în cea a zeului ploii, sau în destinul superior al rasei sale. Imaginea pe care el și-o face despre lume depinde în mod manifest de stadiul de dezvoltare a cunoștințelor sale și a rațiunii sale. Deși pe plan biologic, capacitatea cerebrală a speciei umane a rămas neschimbată timp de mii de ani, trebuie parcurs un lung proces de evoluție înainte de a se ajunge la *obiectivitate*, la acea atitudine care ne permite să vedem lumea, natura, semenul și pe noi înșine așa cum sîntem, și nu deformați de dorințele și temerile noastre. *Cu cît omul este mai obiectiv și cu cît se apropie mai mult de realitate, cu atît se maturizează, cu atît*

este mai apt să creeze o lume umanizată în care să se simtă la largul său. Raţiunea este facultatea umană de *a percepe* lumea prin gîndire, spre deosebire de inteligenţă, care *manipulează* lumea prin intermediul gîndirii. Raţiunea duce la adevăr, inteligenţa îşi aproprie lumea cu un succes tot mai mare; prima este de esenţă umană, a doua ţine de partea animală a omului.

Indivizibilă, raţiunea se dezvoltă dacă se exersează. Vreau să spun că obiectivitatea se adresează cunoaşterii naturii ca şi celei a omului, a societăţii sau a cunoaşterii de sine. Dacă o persoană este stăpînită de iluzii cu privire la un domeniu particular, facultatea sa de raţionare este diminuată şi este inhibată în raport cu celelalte domenii. Privită sub acest unghi, *raţiunea este asemănătoare dragostei: ca şi ea, raţiunea nu poate să se restrîngă la un singur obiect;* dimpotrivă, ea trebuie să îmbrăţişeze totalitatea lumii cu care omul este confruntat.

Nevoia unui cadru de orientare se manifestă la două niveluri. Prima şi cea mai puternică este nevoia de a avea un cadru *oarecare*, fie că este adevărat sau fals. Dacă omul nu are un asemenea cadru care să-l satisfacă subiectiv, el nu poate trăi sănătos. A doua nevoie este de a intra în contact cu realitatea datorită raţiunii, de a înţelege lumea în mod obiectiv. Această a doua necesitate nu este, totuşi, atît de imediată ca prima, deoarece ceea ce este în joc nu mai este sănătatea sa mentală, ci numai fericirea şi seninătatea sa. Această idee se clarifică dacă studiem funcţia de *raţionalizare.* Oricît de imorală şi neraţională ar putea fi o acţiune, omul simte o nevoie imperioasă de a o raţionaliza; el se simte împins să demonstreze altora şi lui însuşi că acţionează în conformitate cu raţiunea, cu bunul-simţ sau cel puţin cu o moralitate convenţională. El comite fără dificultate acte iraţionale, dar nu poate, practic, să nu le dea aparenţa unei motivaţii raţionale.

Dacă omul nu ar fi decît o inteligenţă fără trup, el şi-ar atinge scopul datorită unui sistem de

gîndire pur adaptativ. Dar, fiind o entitate cu corp și spirit, el e nevoit să reacționeze la procesul total al vieții atît prin gîndire, cît și prin sentimente și acte. *Un sistem de orientare, pentru a-l satisface, trebuie neapărat să includă elemente de ordin intelectual, de ordin afectiv și sensibil, exprimate în relația lor cu obiectul devoțiunii.*

Toate sistemele elaborate diferă în mare măsură unele de altele atît prin forma, cît și prin conținutul lor. Există sistemele primitive, animismul și totemismul; în acestea obiectele naturale sau strămoșii dau răspunsurile la nevoia umană de explicare a lumii. Există sisteme nonteiste, precum budismul, numite în mod obișnuit religii, deși forma lor originară nu comportă ideea de Dumnezeu. Să mai citățm și sistemele pur filosofice, precum stoicismul, și sistemele religioase monoteiste, care organizează explicația lumii dată de ele în jurul conceptului de Dumnezeu.

Oricare ar fi conținutul lor, toate răspund la dubla nevoie a omului: de a avea un sistem pe care să-și sprijine gîndirea și un obiect de devoțiune care să-l asigure cu privire la semnificația existenței sale și la situația sa în lume. Numai analiza diverselor forme de religie poate arăta care sînt răspunsurile cele mai bune și cele mai proaste, noțiunile de „mai bun“ și „mai prost“ fiind luate și aici din punctul de vedere al omului și al dezvoltării lui.

Capitolul al IV-lea
SĂNĂTATEA MENTALĂ ȘI SOCIETATEA

Concepția noastră despre sănătatea mentală decurge din cea pe care o avem despre natura umană. Capitolul precedent a avut menirea să arate că nevoile și pasiunile omului sînt determinate de condițiile particulare ale existenței sale. Nevoile pe care el le are în comun cu animalul — foamea, setea, somnul și dorința sexuală — sînt

importante, deoarece sînt integrate în chimismul însuși al corpului și pot deveni tiranice dacă nu sînt satisfăcute (bineînțeles, acest lucru este valabil în special pentru hrană și somn). Satisfacerea acestor nevoi nu este, totuși, o condiție suficientă pentru menținerea sănătății și echilibrului mental. Acestea depind de satisfacerea nevoilor și a pasiunilor specific umane și care derivă din condițiile existenței umane. Marile pasiuni ale omului, setea sa de putere, vanitatea, căutarea adevărului, a dragostei și a fraternității, forțele sale distructive, ca și creativitatea sa, pe scurt, toate pulsiunile care motivează actele sale își au sursa în această parte specific umană, și nu în stadiile diverse ale libidoului său, cum presupunea teoria freudiană. Soluționarea problemei nevoilor fiziologice este extrem de simplă pe plan psihologic; dificultățile pe care le întîmpină omul sînt de ordin sociologic și economic. Satisfacerea nevoilor sale umane se dovedește în schimb cît se poate de complexă. Ea depinde de numeroși factori, dintre care cel mai puțin important nu e modul în care este organizată societatea și în care ea permite relațiile umane.

Nevoile psihice legate în mod esențial de particularitățile existenței umane se cer satisfăcute într-o formă sau alta, fără de care subiectul ar înnebuni, așa după cum ar muri dacă nu s-ar răspunde la nevoile sale fiziologice. Dar această satisfacere a nevoilor sale psihice poate fi obținută în *forme multiple*, care corespund diferitelor grade ale sănătății mentale. Dacă o nevoie fundamentală este neglijată, din acest fapt rezultă nebunia; dacă este satisfăcută într-un mod deficitar, rezultă nevroza, fie manifestă, fie sub forma caracteristică a unei insuficiențe sociale. Omul este împins să stabilească relații cu semenii, dar dacă o face printr-o simbioză sau printr-o alienare, el abdică de la independența și integritatea sa. Este slab, suferă, devine ostil sau apatic. El nu va simți uniunea cu ceilalți ca pe o binefacere decît dacă reușește să stabilească cu aceștia legături de dragoste. Numai munca pro-

ductivă poate să-l lege de natură, să-i permită să se unească cu ea fără să se lase copleşit de ea. Atîta timp cît omul întreţine o relaţie incestuoasă cu natura, cu mama sau cu clanul, dezvoltarea individualităţii şi raţiunii sale este împiedicată. El rămîne prada naturii şi nu poate să se simtă unit cu ea. El trebuie să-şi exercite capacităţile sale de raţiune şi de dragoste pentru a se confrunta cu lumea pe un plan uman, pentru a se simţi în ea la largul său, în siguranţă şi stăpîn pe viaţa sa. Aproape că nu mai este nevoie să subliniem că, din cele două căi posibile de depăşire, distructivitatea duce la suferinţă, iar creativitatea la fericire. Este de asemenea uşor să constatăm că numai sentimentul de identitate bazat pe posibilităţile proprii conferă forţă şi că toate celelalte forme dovedesc dependenţă şi slăbiciune. Numai în măsura în care putem percepe realitatea, ne putem *apropria* lumea. Dacă cineva trăieşte din iluzii, va fi incapabil să modifice condiţiile care produc aceste iluzii.

Să rezumăm: noţiunea de sănătate mentală ţine de înseşi condiţiile existenţei umane şi se regăseşte identică de-a lungul epocilor şi civilizaţiilor. *Sănătatea mentală este caracterizată prin capacitatea de a iubi şi de a crea, prin eliberarea de legăturile incestuoase cu clanul şi cu pămîntul, printr-un sentiment al identităţii fundamentat pe experienţa de sine ca subiect şi agent al propriilor sale forţe, prin stăpînirea realităţii interne şi externe, pe scurt, prin dezvoltarea raţiunii şi a obiectivităţii.*

Acest concept de sănătate mentală coincide cu învăţătura marilor maeştri spiritualişti ai umanităţii. Unii psihologi moderni deduc din acest fapt că premisele psihologiei nu aparţin ştiinţei, ci „idealurilor" filosofice sau religioase. Li se părea dificil să conchidă că învăţăturile tuturor culturilor s-au inspirat dintr-o viziune pătrunzătoare a naturii umane şi a condiţiilor deplinei sale dezvoltări. Această din urmă concluzie s-ar potrivi destul de bine la următoarea observaţie: în cele mai diferite puncte ale globului, în diferite pe-

rioade ale istoriei, oamenii „luminați" (sau „iluminați") au propovăduit aceleași concepte, cu o influență reciprocă neglijabilă. Ikhnaton, Moise, Confucius, Lao-Țzî, Buddha, Isaia, Socrate, Iisus au recomandat aceleași norme de viață, cu deosebiri mărunte și insignifiante.

Numeroși psihiatri și psihologi care sînt gata să adopte ideile *psihanalizei umaniste* întîmpină o dificultate particulară. Gîndirea lor este influențată încă de materialismul secolului al XIX-lea, după care toate fenomenele psihice importante și-ar avea originea și cauza într-un proces *fiziologic*, somatic. Acesta a fost cazul lui Freud, care a crezut că a descoperit substratul fiziologic al pasiunii umane în „libido". Or, aici noi nu prezentăm nici un corespondent *fiziologic* al nevoilor de relație și de transcendență. Substratul nu este fizic, el este personalitatea umană în întregul ei în raporturile ei de reciprocitate cu lumea, natura omului. *Este practica umană a vieții, așa cum rezultă ea din condițiile existenței.* Primele noastre date filosofice nu sînt cele ale materialismului din secolul al XIX-lea; ele se bazează pe un studiu empiric al atitudinilor reciproce ale omului, lumii și naturii.

Concepția noastră despre sănătatea mentală prezintă o dificultate din punctul de vedere al evoluției umane. Se poate presupune că istoria omului, cu sute de mii de ani în urmă, era parte a unei culturi cu totul „primitive", unde rațiunea nu depășise un stadiu foarte rudimentar, unde cadrul său de orientare nu avea decît puține raporturi cu adevărul și cu realitatea. Să considerăm că acest om primitiv nu era sănătos din punct de vedere mental atunci cînd era numai lipsit de calități pe care doar evoluția ulterioară putea să i le ofere? La această întrebare este ușor să răspundem în mod satisfăcător. De fapt, se poate sublinia analogia evidentă dintre evoluția speciei umane și cea a individului. Dacă un adult s-ar comporta ca un copil de o lună, noi i-am diagnostica cu siguranță o maladie gravă, probabil o schizofrenie. Și, totuși, copilul de o

lună este sănătos și normal, iar atitudinea sa corespunde gradului său de dezvoltare psihică. *Așadar, maladia mentală a adultului poate fi definită, cum a demonstrat Freud, ca o fixație sau o regresiune spre un stadiu de dezvoltare care trebuia în mod normal să fie depășit de subiect și care se dovedește inadecvat.* Se poate spune că specia umană, ca și copilul, debutează printr-o orientare primitivă, și pot fi calificate drept sănătoase toate formele de orientare umană care corespund stadiului de evoluție. Dimpotrivă, aceste fixații sau regresiuni spre stadii anterioare de dezvoltare, deja trăite de specia umană, pot fi considerate ca „maladii". Oricît de seducătoare ar fi această soluție, ea neglijează, totuși, un fapt. Copilul în vîrstă de o lună nu posedă încă un organism apt să susțină o activitate adultă. În nici un caz el nu ar putea să gîndească, să simtă sau să acționeze ca atare. Dimpotrivă, de sute de mii de ani omul este apt, din punct de vedere corporal, pentru maturitate. Creierul său, constituția sa corporală, forța sa fizică nu s-au schimbat în toată această perioadă. Evoluția sa era în întregime legată de puterea de a transmite cunoștințele sale generațiilor viitoare și, astfel, de a le acumula. *Evoluția umană rezultă din dezvoltarea culturală, și nu dintr-o schimbare organică.* Copilul unei societăți primitive, transplantat într-o civilizație superioară, s-ar dezvolta ca și copiii cu care ar crește împreună, deoarece singurul factor determinant ar fi factorul cultural. Cu alte cuvinte, dacă un copil în vîrstă de o lună nu poate, oricare i-ar fi condițiile, să aibă maturitatea unui adult, omul unei societăți primitive, dacă îi sînt asigurate condițiile culturale, poate atinge gradul de dezvoltare al unui om cu o civilizație superioară. De aici rezultă că nu se poate compara în mod real faza de evoluție a omului primitiv, incestuos și irațional, cu stadiul de dezvoltare a copilului. Dealtminteri, dezvoltarea culturii este o condiție necesară dezvoltării umane. Răspunsul pe care l-am dat nu pare deci să rezolve cu adevărat problema. Dintr-un anumit

punct de vedere, se poate vorbi de deficiență mentală; dintr-un alt punct de vedere, de fază inițială a dezvoltării. Dar dificultatea nu subzistă decît dacă se consideră problema pe un plan general; de îndată ce se ajunge la aspectul concret al problemei contemporane, complicațiile dispar. Noi am atins un stadiu de individuație în care numai o personalitate pe deplin matură și dezvoltată poate să-și întrebuințeze cu succes libertatea. Pentru individul a cărui rațiune și capacitate de a iubi sînt încă rudimentare, libertatea și individualitatea sînt o povară grea, de care face eforturi să scape, făurindu-și legături artificiale menite să-i confere un sentiment de apartenență și de înrădăcinare. O asemenea regresiune este un simptom de maladie mentală dacă starea pe care o reprezintă nu corespunde logic stadiului normal de evoluție și dacă ea rezultă din fenomene de ordin net patologic.

Conceptul de sănătate mentală sau de maturitate are un conținut obiectiv care poate fi determinat examinînd „condiția umană", necesitățile și nevoile care decurg din ea. Așa cum am arătat în capitolul al II-lea, de aici urmează că sănătatea mentală nu poate fi definită în termeni de „adaptare" a individului la societate, ci, dimpotrivă, *că ea trebuie definită în termeni de adaptare a societății la nevoile omului* și în termenii rolului — pozitiv sau negativ — pe care-l joacă societatea în această privință. Că individul se bucură sau nu de sănătate mentală, aceasta nu depinde mai întîi de el, ci de structurile societății. Dacă societatea este sănătoasă, ea favorizează capacitățile umane de dragoste, de muncă creatoare, de raționare și de obiectivitate; ea îl ajută pe om să dobîndească *sentimentul individualității*, bazat pe forța lui productivă. Dacă societatea este bolnavă, ea produce ostilitatea reciprocă, neîncrederea; ea transformă omul în instrument utilizat și exploatat de către alții, atrofiază conștiința lui de sine, exceptînd măsura în care el se supune altora sau devine un automat. O societate poate să joace ambele roluri și, de

fapt, majoritatea societăților fac acest lucru; problema constă în a ști în ce grad și în ce direcție se exercită dubla lor influență, pozitivă sau negativă.

Punctele de vedere pe care le-am exprimat aici intră în contradicție nu numai cu relativismul, la care ne-am referit mai sus, dar și cu alte două teorii despre care aș vrea să vorbesc acum. Una, cea mai populară la ora actuală, vrea să ne convingă că societatea occidentală contemporană, și în special „modul de viață american", răspunde nevoilor celor mai autentice ale naturii umane și că faptul de a fi adaptat la acest mod de viață este o dovadă de sănătate mentală și de maturitate. În loc să servească spiritul critic pentru analiza societății, psihologia socială devine astfel o apologie a statu-quo-ului. Termenii de „sănătate mentală" și de „maturitate" desemnează atunci atitudinea dezirabilă din partea unui muncitor sau a unui funcționar în mediul lor de muncă. În sprijinul acestor afirmații voi cita definiția maturității emoționale dată de doctorul Strecker: „Numesc maturitate capacitatea de a te angaja la o muncă și de a da un randament superior celui cerut, onestitatea, perseverența în a îndeplini un plan în ciuda dificultăților, ușurința de a munci împreună cu alții în cadrul unei organizații și sub o autoritate, posibilitatea de a lua decizii, voința de a trăi, suplețea, independența și toleranța"[22]. Este foarte clar că Strecker descrie aici, sub termenul de „maturitate", toate calitățile unui bun muncitor, bun funcționar sau bun soldat în cadrul uriașelor organizații sociale din epoca noastră. Acestea sînt calitățile recomandate de obicei tinerilor agenți executanți. Pentru Strecker, ca și pentru toți cei care împărtășesc opinia lui, maturitatea reprezintă adaptarea la societatea noastră, și nu se pune problema de a ști dacă această atitudine înseamnă un mod patologic sau sănătos de a-ți duce viața.

---

[22] E.A. Strecker. *Their Mothers' Sons*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia și New York, 1951, p. 211.

În contrast cu această poziție este cea care, de la Hobbes la Freud, se bazează pe credința într-o *contradicție* esențială și imuabilă *între natura umană și societate*, contradicție inerentă naturii asociale a omului. Pentru Freud, omul este supus la două pulsiuni care îi sînt încorporate în mod biologic: cea a *plăcerii sexuale* și cea a *distrugerii*. Plăcerea sexuală urmărește libertatea totală, adică accesul nelimitat la toate femeile considerate dezirabile. „Experiența l-a învățat pe om că dragostea sexuală (genitală) îi procură cele mai vii satisfacții, astfel încît el a făcut din aceasta prototipul oricărei bucurii". Astfel el s-a văzut împins „să-și caute fericirea vieții tot mai departe în domeniul relațiilor sexuale și să plaseze erotica genitală în centrul vieții sale"[23].

Dorința sexuală tinde, de asemenea, la posedarea incestuoasă a mamei, ceea ce creează o stare de ostilitate și de conflict cu tatăl. Freud a insistat asupra acestui aspect al problemei, declarînd că condamnarea incestului a fost, „probabil, mutilarea cea mai gravă produsă de-a lungul secolelor în viața erotică a omului"[24].

Pe deplin în spiritul ideilor lui Rousseau este opinia lui Freud că omul primitiv nu întîlnește decît foarte puține opoziții — sau deloc — în satisfacerea acestor dorințe fundamentale. El poate da frîu liber agresivității sale, iar pulsiunile sale sexuale se exercită aproape fără rezervă. „De fapt, omul primitiv... nu suferea nici o constrîngere în satisfacerea instinctelor sale. Omul civilizat a schimbat o parte a șanselor lui de fericire pe o anumită «securitate»"[25].

Freud adoptă concepția lui Rousseau despre „sălbaticul fericit", dar îl urmează pe Hobbes în ideea unei ostilități fundamentale între oameni. „*Homo homini lupus;* cine ar avea curajul să o discute în fața tuturor evidențelor care însoțesc istoria și propria noastră viață?"[26] Aceasta este

---

[23] S. Freud. *Malaise dans la civilisation*, p. 85.
[24] *Op. cit.*, p. 74.
[25] *Op. cit.*, p. 91—92.
[26] *La Civilisation et ses griefs*, p. 69.

întrebarea pusă de Freud. După el, agresivitatea umană are două surse: una este dorința înnăscută de distrugere (instinctul morții), cealaltă, frustrarea omului de dorințele sale instinctive, impusă de civilizație. În timp ce omul poate să întoarcă împotriva lui însuși o parte din agresivitate prin supraeu și în timp ce unii sînt capabili să-și sublimeze dorințele sexuale în dragoste fraternă, agresivitatea rămîne ineradicabilă. Concurența și lupta vor obliga întotdeauna oamenii să se bată între ei dacă nu pentru obiecte materiale, atunci cel puțin pentru „prerogative în materie de relații sexuale, ceea ce dezlănțuie ranchiunele cele mai rele și ura cea mai violentă între bărbați și femei, care, dealtminteri, sînt egali. Să presupunem că aceste condiții ar fi modificate prin instituirea unei complete libertăți sexuale, astfel încît familia, celulă esențială a oricărei civilizații, ar înceta să existe. Este imposibil să prevedem ce s-ar întîmpla atunci și pe ce căi noi s-ar angaja cultura noastră, dar ceea ce e sigur este că trăsăturile indelebile ale naturii umane s-ar regăsi în orice caz“[27]. Deoarece Freud consideră dragostea ca o dorință sexuală, el este nevoit să postuleze o contradicție între dragoste și coeziunea socială. Pentru el, dragostea este de natură egocentrică și antisocială, și nici simțul solidarității, nici sentimentul fratern nu sînt proprii ființei umane; acestea rezultă numai dintr-o inhibiție a apetențelor sexuale.

Plecînd de la aceste considerații, Freud ajunge la *conflictul* inevitabil dintre civilizație, pe de o parte, și sănătatea mentală și fericirea individuală, pe de altă parte. Omul primitiv este sănătos și fericit pentru că instinctele lui fundamentale nu sînt frustrate, dar ignoră binefacerile culturii. Omul civilizat cunoaște siguranța, se bucură de artă și de știință, dar este sortit nevrozei datorită obstacolelor pe care civilizația le pune continuu în fața satisfacerii instinctelor sale.

---

[27] *Op. cit.*, p. 89.

Pentru Freud, viața socială și civilizația prezintă un contrast esențial cu nevoile naturii umane, iar omul trebuie să facă o alegere crucială între o fericire datorată satisfacerii necontrolate a instinctelor sale și siguranța legată de binefacerile culturii, însă cu prețul frustrării nevoilor sale. Această alternativă tragică îl duce pe om la nevroză și la toate formele de maladie mentală. *Freud, care vede în civilizație produsul frustrării instinctuale, o consideră responsabilă de maladiile mentale.*

Această viziune a omului ca o ființă competitivă și asocială o găsim la numeroși autori care văd în omul capitalismului modern caracteristicile normale ale omului. Teoria freudiană a „complexului Oedip" pleacă de la credința într-un antagonism „natural" care, pe un plan competitiv, ar opune pe tată fiilor săi pentru dragostea mamei. Această situație ar fi inevitabilă din cauza pulsiunilor incestuoase ale fiilor. Freud rămîne aici fidel liniei sale de gîndire, după care fiecare om este mînat să-și asigure prerogativa în relațiile sexuale, suscitînd astfel violente animozități. Toată această teorie se bazează pe datul antropologic al unei competiții și al unei ostilități reciproce care ar fi inerente naturii umane.

Darwin exprimase acest principiu în domeniul *biologiei* și văzuse în această competiție o „luptă pentru supraviețuire". Economiști precum Ricardo și cei din școala de la Manchester l-au transpus pe plan *economic.* Sub influența acelorași premise antropologice, Freud avea să-l reia mai tîrziu în contul său din punctul de vedere al *dorințelor sexuale.* Aserțiunea sa de bază este că un „homo sexualis" corespunde lui „homo economicus" al economiștilor. Aceste două tipuri umane astfel prezentate sînt invenții comode; natura umană pe care o presupun — izolată, asocială, lacomă și competitivă — face să apară capitalismul ca un sistem care i-ar fi perfect adecvat și situat în afara oricărei critici posibile.

Cele două concepții, cea a unei „adaptări" și cea a lui Hobbes și Freud, care se bazează pe

conflictul necesar între natură și societate, servesc la apărarea societății contemporane și fiecare dintre ele reprezintă o viziune deformată a realității. Ele neglijează și faptul că societatea nu intră în conflict numai cu aspectele *asociale* ale omului, care, dealtminteri, îi sînt parțial imputabile, dar și cu calitățile sale umane cele mai valabile, pe care ea mai curînd le maltratează decît le stimulează.

O examinare obiectivă a relației dintre societate și natura umană trebuie să ia în considerație în același timp impulsul favorabil și forța inhibitoare pe care o exercită asupra omului societatea, ținînd cont de natura și de nevoile sale. Deoarece numeroși autori au pus accentul pe aspectele pozitive ale acestei influențe a societății moderne asupra omului, voi neglija întrucîtva acest punct de vedere și mă voi dedica cu precădere studierii, mult mai puțin frecvente, a rolului patogen al societății moderne.

Capitolul al V-lea
OMUL ÎN SOCIETATEA CAPITALISTĂ

C. — SOCIETATEA SECOLULUI AL XX-LEA

1
Schimbări pe plan economic și social

Modificări esențiale au transformat tehnica industrială și structura economică și socială ale capitalismului între secolele al XIX-lea și al XX-lea. În ceea ce privește omul, schimbările au fost radicale. Fără a uita elementele deja expuse în alt capitol, vom încerca să discernem trăsăturile dominante ale capitalismului contemporan, chiar dacă acestea își au originea într-o epocă anterioară față de a noastră.

Iată mai întîi o constatare negativă: vestigiile spiritului feudal dispar din ce în ce mai mult

din societatea occidentală actuală, lăsînd loc celei mai pure forme a organizării capitaliste. Evident, lipsa caracterelor feudale este mult mai accentuată în Statele Unite decît în Europa. Nu numai că acolo capitalismul este mai puternic și mai implantat, dar servește chiar de model sistemului european. Acest lucru nu se datorește unui spirit de imitație specific Europei, ci este influența normală a acestui capitalism în stare pură, eliberat de toate obstacolele și de toate vestigiile trecutului medieval. Alături de aspectele sale evident negative, această moștenire comportă calități umane extrem de atrăgătoare, mai ales dacă sînt comparate cu cele create de capitalism. Critica adresată Statelor Unite de către europeni ține cont, în esență, de valorile mai vechi ale feudalității, în măsura în care acestea au supraviețuit în Europa. Este o judecată a prezentului în numele unui trecut pe cale de dispariție chiar în lumea veche. De fapt, capitalismul european este numai „defazat" în raport cu cel din Statele Unite și, spre deosebire de acesta, este susținut încă de ultimele legături ale sistemului feudal.

Schimbările cele mai evidente între secolele al XIX-lea și al XX-lea s-au produs pe plan tehnic; acestea au fost: întrebuințarea tot mai mare a mașinii cu aburi, a motorului cu explozie, a electricității și descoperirea energiei atomice. Mașina înlocuiește pretutindeni munca manuală și vedem chiar creierul mașinii înlocuind inteligența umană. Dacă în 1850 energia necesară muncii era oferită în proporțiile următoare: 15% de om, 79% de animal și 6% de mașină, în 1960 situația se prezenta astfel: 3%, 1% și respectiv 96%[28]. La jumătatea secolului al XX-lea se poate observa o tendință crescîndă de întrebuințare a mașinilor automate prevăzute cu propriul lor „creier", care schimbă din temelii modurile de producție.

---

[28] Cf. Th. Carskadom și R. Modley. *U.S.A., Measure of Nation*, The MacMillan Company, New York, 1949, p. 3.

Această transformare radicală a tehnicii se datorește unei concentrări din ce în ce mai considerabile a capitalurilor, devenită din ce în ce mai necesară. Scăderea, ca număr și ca importanță, a micilor întreprinderi merge mînă-n mînă cu dezvoltarea firmelor și întreprinderilor de importanță colosală. Cîteva exemple ne pot ajuta la reprezentarea concretă a acestei stări de lucruri, cunoscută în linii generale. Din 573 de societăți americane independente, care dețineau majoritatea titlurilor cotate în 1930 la Bursa din New York, 130 de companii controlau mai mult de 80% din activul tuturor societăților reprezentate. Cele mai importante două sute de companii nebancare controlau „aproape jumătate din bunurile nebancare, iar cealaltă jumătate aparținea la peste 300 000 de alte mici societăți“[29].

Trebuie să amintim că influența exercitată de unul din acești coloși ai economiei se întinde cu mult dincolo de valorile pe care le controlează direct. „Cele mai mici societăți care vînd sau cumpără de la cele mai mari sînt influențate de acestea din urmă mult mai puternic decît de altele de mai mică importanță. Menținerea și prosperitatea acestor societăți depind foarte adesea de favoarea unei mari întreprinderi, ale cărei interese sînt aproape în mod fatal obligate să le susțină și să adere la ele. Influența pe care o exercită asupra prețurilor o societate este în funcție de importanța sa, chiar dacă ea este departe de a deține un monopol. Influența sa politică poate fi imensă. Deci, dacă controlul unei jumătăți din valorile constituite aparține celor două sute de companii puternice, iar cealaltă jumătate celor mai mici, este clar că mult mai mult de 50% din industrie este dominată de acești coloși. Această concentrare va deveni și mai evidentă dacă adăugăm că, în consecință, aproximativ 2 000 de indivizi, luați dintr-o popu-

---

[29] Cf. A.A. Berle Jr. și G.G. Means. *The Modern Corporation and Private Property*, The MacMillan Company, New York, 1940, p. 27–28.

lație de 125 000 000 de locuitori, stăpînesc jumătate din industrie“[30]. Un asemenea proces de concentrare a puterii s-a dezvoltat continuu după 1933 și nu s-a încheiat încă.

Numărul persoanelor care lucrează pe cont propriu s-a micșorat considerabil. În timp ce acest grup de persoane constituia, la începutul secolului al XIX-lea, aproape 4/5 din populația activă, în jurul anului 1870 el nu mai reprezenta decît o treime, iar în 1940 o cincime, adică un sfert față de cît reprezentase cu un secol mai înainte. La ora actuală, 27 000 de întreprinderi uriașe, care nu reprezintă decît 1% din numărul total al firmelor din Statele Unite, întrebuințează mai mult de 50% din numărul total al celor angajați în afaceri; dealtfel, dacă nu se iau în calcul exploatările agricole, 1 500 000 de persoane care lucrează singure și pentru ele însele totalizează 6% din întreg personalul activ[31].

După cum arată aceste cifre, concentrarea întreprinderilor necesită un număr crescînd de funcționari. În timp ce vechea clasă mijlocie, compusă din fermieri, oameni de afaceri independenți și profesioniști, reprezenta altădată 85% din burghezie, în prezent ea nu mai reprezintă decît 44%. Noile categorii ale acestei clase sociale au înregistrat, în același timp, o creştere de la 15% la 56%. Ele cuprind administratori (al căror număr a crescut de la 2% la 6%), experți salariați (de la 4% la 14%), funcționari ai serviciilor de desfacere (de la 7% la 14%), funcționari de birou (de la 2% la 22%). Între 1870 și 1940 importanța acestor categorii în ansamblu a crescut în proporție de la 6% la 25% în cadrul celor ce lucrează. În același timp, numărul total al zilierilor a scăzut de la 61% la 55% în ansamblul oamenilor muncii. Așa cum remarca Mills foarte succint, „*există din ce în ce mai puțini indivizi*

---

[30] Vezi *op. cit.*, p. 32—33.

[31] Aceste cifre sînt luate din C.W. Mills. *White Collard*, Oxford University Press, New York, 1951, p. 63 și urm.

care manipulează obiecte, dar din ce în ce mai mulți care mînuiesc oameni și simboluri"[32].

Prezintă importanță și o altă schimbare care a urmat dezvoltării crescînde a întreprinderilor foarte mari: *separarea mai accentuată a conducerii de proprietate.* Lucrarea clasică a lui Berle și Means ilustrează această constatare. În 1930 a fost posibil să se obțină informații despre 144 din cele mai importante 200 de întreprinderi din Statele Unite. Din aceste 144 de societăți, numai 20 aveau mai puțin de 5 000 de acționari, iar în 71 dintre ele numărul acestora varia între 20 000 și 500 000[33]. Numai conducerea micilor societăți părea să încaseze mari dividende, pe cînd în cele mai mari și mai importante întreprinderi exista o disparitate aproape totală între proprietatea acțiunilor și administrație. În 1929, în mai multe din companiile importante de căi ferate și din alte domenii de utilitate publică, acționarul cel mai puternic nu deținea mai mult de 2,74% și, dacă e să-i credem pe Berle și Means, „cînd o întreprindere industrială este organizată după repartiția acțiunilor în rîndul membrilor conducerii..., partea care le este rezervată acestora variază aproape în sens invers cu importanța întreprinderii avute în vedere. Neluînd în considerare două excepții majore, cu cît e mai mare întreprinderea, cu atît e mai mică proporția acțiunilor deținute de conducerea ei. În domeniul căilor ferate, unde fiecare companie poseda în medie 52 000 000 de dolari, averea proprie a conducerii se ridica la 1,4% și... în mai multe exploatări miniere și în diferite cariere ea atingea 1,8%. Membrii conducerii nu erau mai favorizați decît în micile întreprinderi. Proporția atingea atunci mai puțin de 20%, excepție făcînd societățile al căror capital era mai mic de 1 000 000 de dolari. În trei grupuri industriale, dintre care fiecare era compus din societăți cu capital sub 200 000 de

---

[32] *Loc. cit.*, p. 63.

[33] Aceste cifre, ca și următoarele, sînt luate din Berle și Means.

dolari, membrii conducerii posedau mai mult de jumătate din acțiuni"[34]. Ținînd cont de tot ceea ce precede, inclusiv de dezvoltarea crescîndă a întreprinderii mari, este clar că *tendința generală constă în separarea capitalului de conducere.* Cum să administrăm o întreprindere ai cărei conducători nu posedă decît o mică parte din capital, aceasta este problema sociologică și psihologică pe care o vom aborda în continuare.

O altă modificare foarte profundă care a avut loc după secolul al XIX-lea a constat în importanța nouă acordată pieței interne. *Întregul nostru sistem economic se bazează pe producția și pe consumul de masă.* În timp ce în secolul al XIX-lea lumea se orienta spre economisire, și nu spre cumpărăturile pe credit, tendința actuală este exact opusă. Fiecare din noi este solicitat la maximum în calitate de cumpărător, chiar dacă nu a realizat economiile necesare în vederea cumpărării. Nevoia de a consuma este mult stimulată prin publicitate și prin toate celelalte metode de presiune psihologică. Această evoluție merge în paralel cu promovarea economică și socială a clasei muncitoare. În întreaga Europă și în special în Statele Unite, această clasă a participat la dezvoltarea producției. Salariul muncitorului, ca și avantajele lui sociale îi permit un nivel de consum care, cu un secol mai înainte, ar fi părut extravagant. Posibilitățile sale de ordin social și economic au crescut în proporții identice, și acest lucru este valabil și în ce privește rolul său uman și social în cadrul uzinei.

Să considerăm acum toate aceste modificări dintr-un alt punct de vedere, fie că este vorba de dispariția vestigiilor feudale sau de afirmarea clasei muncitoare și de noile metode introduse în uzine și birouri. Suprimarea spiritului feudal o implică și pe cea a autorității irațională. Nici nașterea, nici voința lui Dumnezeu, nici legea naturală nu pot să mai confere vreo superioritate. Fiecare se naște liber și egal cu ceilalți; nimeni nu

---

[34] Berle și Means, *op. cit.*, p. 52.

poate să exploateze sau să comande semenului său în virtutea unui drept natural. Dacă un individ exercită asupra altuia autoritatea sa, aceasta se petrece în conformitate cu legile de pe piața muncii. Unul a cumpărat munca sau serviciile celuilalt, dar ei sînt amîndoi liberi și egali și pot astfel să încheie relații contractuale. Totodată, datorită autorității iraționale, autoritatea care se bazează pe rațiune a devenit perimată. Din momentul în care piața și contractele reglementează relațiile, nu mai e nevoie să știm ce este adevărat sau fals, bun sau rău. Este suficient să știm că lucrurile sînt *juste* — că schimbul este loial, că lucrurile „merg".

Un alt fapt experimentat de omul secolului al XX-lea este miracolul producției. Acest om nou comandă forțe care sînt de mii de ori mai mari decît cele pe care natura i le dăduse spre control la origine. Aburul, petrolul, electricitatea au devenit servitorii lui și animalele lui de tracțiune. El a socotit în săptămîni, apoi în zile și acum în ore timpul necesar pentru traversarea oceanelor și continentelor. El sfidează gravitația și zboară prin spațiu, transformă deșertul în pămînt fertil și creează ploaia în loc să se roage pentru venirea ei. *Miracolul producției antrenează pe cel al consumului.* Nici o barieră tradițională nu se mai ridică între dorința de a cumpăra și realizarea ei. Este suficient să posedăm suma necesară. Din ce în ce mai multe persoane au bani pentru a cumpăra — nu perle naturale, ci perle sintetice; automobile „Ford", care seamănă cu „Cadillac"-ul; haine ieftine, care imită modele de lux; țigări asemănătoare pentru milionar și pentru omul de rînd. Orice este pus la îndemîna oricui pentru a fi cumpărat și consumat. A permis oare vreodată o societate un asemenea miracol?

Oamenii muncesc împreună. Cu miile se îmbulzesc în fabrici și birouri. Ajung cu trenul, cu autobuzul, cu metroul, cu mașina și lucrează toți împreună, după metode și într-un ritm stabilite de experți. Seara mareea umană se retrage. Toți indivizii citesc aceleași ziare, ascultă radioul, văd

filme identice pentru toți, de la vîrful la baza piramidei sociale, și destinate deopotrivă cretinilor, ca și persoanelor inteligente, celor instruiți, ca și ignoranților. Toate activitățile sînt ca și sincronizate: oamenii produc, consumă și se distrează împreună, fără să pună întrebări. Acesta este ritmul acestor vieți.

De ce fel de oameni are atunci nevoie societatea noastră? Care este „caracterul social" care convine capitalismului din secolul nostru?

Oamenii adecvați sînt capabili să colaboreze fără dificultăți în grupuri importante. Ei aspiră să consume tot mai mult, iar gusturile lor, standardizate, sînt influențate și pronosticate cu ușurință.

Acești oameni se simt liberi și independenți, deloc supuși unei autorități, unui principiu, unei conștiințe; totuși, ei sînt dornici să se supună, să îndeplinească ceea ce se așteaptă de la ei, să fie absorbiți fără rezerve de mașina socială. Cum poate omul să fie dirijat fără a se recurge la forță și să fie condus fără șefi, să fie împins la acțiune fără un scop personal, prin singura motivație de a fi în mișcare, de a îndeplini o funcție, de a merge înainte?

2
Modificări de ordin caracterial

a) Cuantificare și abstractizare

Pentru a analiza și descrie caracterul social al omului contemporan este posibil să abordăm problema din unghiuri diferite, așa cum am proceda în cazul unui individ izolat. Analiza poate fi mai mult sau mai puțin împinsă în profunzime sau canalizată într-un sens restrîns și la fel de profundă, dar centrată pe interesul particular al analistului.

Analiza de mai jos este dedicată conceptului de *alienare*. Am ales acest punct central din două motive: primul, pentru că acest concept mi se

pare a fi legat de partea cea mai profundă a personalității moderne; al doilea, pentru că este cel mai potrivit pentru studiul acțiunii reciproce dintre structurile economico-sociale contemporane și caracterul-tip al individului mijlociu[35].

Această analiză a conceptului de alienare trebuie începută prin prezentarea uneia din trăsăturile esențiale ale capitalismului, și anume procesul de *cuantificare* și de *abstractizare.*

Meșteșugarul din evul mediu producea mărfuri pentru un număr de consumatori relativ cunoscut și pentru a trăi într-un mod conform cu poziția lui socială. Experiența sa îl învățase cu prețuri de cost modeste. Prețurile lui erau în funcție de beneficiul care îi revenea din producție și, chiar dacă angaja calfe și ucenici, el nu era obligat să recurgă la un sistem complicat de contabilitate și de echilibru bugetar pentru a-și conduce afacerile. La fel se prezenta și munca țăranului, care necesita în și mai mică măsură întrebuințarea de metode abstracte. În spirit cu totul opus, întreprinderea modernă se bazează în întregime pe balanța financiară. Ea nu poate să se mulțumească cu observația directă și concretă întrebuințată de meșteșugarul de odinioară. Materiile prime, mașinile, munca pot fi exprimate, ca și produsul, prin aceeași valoare monetară; ele sînt astfel comparabile între ele și pot să apară într-un bilanț. Toate faptele economice trebuie să fie cuantificabile exact, și numai bilanțul, care traduce în cifre procesul economic, poate să-l informeze pe director și să-i spună că activitatea sa are un sens, și anume că este rentabilă.

Această transpunere a concretului în abstract merge cu mult dincolo de balanța comercială și de cuantificările realizate în sfera producției. Omul de afaceri nu lucrează numai cu mii de dolari, el tratează și cu milioane de clienți, de

---

[35] După cum va constata și cititorul familiarizat cu conceptul de „orientare mercantilă" — concept studiat în lucrarea mea *Man for himself* —, fenomenul de alienare este cel mai generalizat și condiționează orientarea mai sus indicată, care este mai specifică.

acționari, de muncitori și de funcționari. Toți acești oameni devin tot atîtea piese ale unei gigantice mașini al cărei mecanism trebuie să-l controleze și ale cărei efecte trebuie să le calculeze. De acum înainte fiecare individ poate fi determinat ca o entitate abstractă, ca un număr și, pe această bază, factorii economici sînt evaluați, mersul afacerilor prevăzut, deciziile luate.

În zilele noastre, numai 20% din populația activă lucrează pe cont propriu, toți ceilalți o fac pentru un patron, iar viața fiecăruia dintre ei depinde de cel care îi plătește o leafă sau un salariu. De fapt, ar trebui să spunem „ceva" în loc de „cineva", căci lucrătorul este angajat sau concediat de o instituție ai cărei administratori constituie mai curînd o parte integrantă și anonimă decît o persoană în contact cu altele. Să nu uităm nici acest lucru: în societatea precapitalistă, schimbul se făcea, în esență, în mărfuri și servicii. La ora actuală, orice muncă își reclamă salariul ei. Relațiile economice se stabilesc pe bază de bani, care sînt expresia abstractă a muncii. Cu alte cuvinte, noi primim cantități variabile ale aceleiași valori pentru lucruri calitativ diferite și oferim bani pentru ceea ce primim, schimbînd din nou cantități diferite pentru calități diferite. Practic, nimeni, cu excepția populației agricole, nu ar putea să trăiască mai multe zile fără să primească și să cheltuiască bani, care corespund valorii abstracte a unei munci concrete.

Diviziunea muncii, tot mai complexă, rezultă și ea din abstractizarea generalizată. Această formă de organizare se întîlnește în mai multe sisteme economice, și chiar printre comunitățile cele mai primitive munca era divizată după sexe. Ceea ce este caracteristic producției capitaliste e gradul pe care l-a atins această diviziune a muncii. Deși economiei medievale îi corespundea o separare a producției agricole de cea a meseriașului, în schimb fiecare sferă era destul de puțin închisă în raport cu altele. Tîmplarul care făcea o masă sau un scaun își asuma totalitatea muncii,

și chiar dacă anumite operații preliminare reveneau ucenicilor lui, el supraveghea ansamblul fabricației. În uzina modernă, muncitorul nu intră în contact cu toate fazele procesului de producție. El este angajat pentru a îndeplini o funcție specializată, și chiar dacă i se întîmplă să treacă de la o specializare la alta, nu este legat de producția efectivă *ca de un întreg*. El exercită o funcție specializată, și în această privință rolul muncitorului modern poate fi comparat cu cel al unei mașini, rol pe care îl îndeplinește deoarece nu s-a inventat încă nici o mașină capabilă să-l înlocuiască sau pentru că utilizarea ei ar fi mai costisitoare decît retribuirea muncii umane. Directorul uzinei este singurul individ aflat în contact cu produsul global, dar acest produs rămîne pentru el o abstracție, a cărei esență însăși este valoarea de schimb. Muncitorul, care îl percepe sub aspectul său concret, nu vede decît o mică parte din acest produs.

Este în afară de orice îndoială că producția de masă nu ar putea fi concepută fără această dublă operație, de *cuantificare* și de *abstractizare*. Dar în cadrul unei societăți în care activitățile economice au devenit preocuparea dominantă a oamenilor, *acest proces a depășit propriul său imperiu, extinzîndu-se și asupra atitudinii omului față de lucruri, față de oameni și față de sine însuși.*

Pentru a înțelege abstractizarea progresivă la omul modern trebuie să luăm în considerare rolul ambiguu al acestei operații în general. Abstracțiile nu sînt un fenomen recent. Funcția care le face posibile se dezvoltă într-un mod caracteristic, pe măsura evoluției unei culturi umane. Dacă spun „o masă", întrebuințez o abstracție; nu evoc o masă particulară în prezența ei concretă, ci fac apel la ideea generală care cuprinde toate mesele posibile. Același lucru este valabil cînd spun „un om", referindu-mă la entitatea speciei, și nu la un individ personalizat. Operez deci și aici cu o abstracție. Dezvoltarea gîndirii filosofice și științifice se bazează pe o capacitate din ce în ce mai mare de a concepe abstracții asemănătoare,

și o renunțare la aceasta ar echivala cu o revenire la cele mai rudimentare forme de gîndire.

Există însă *două* căi pentru a stabili raporturi cu un obiect.

Se poate evoca un obiect în totalitatea sa concretă; el apare atunci înzestrat cu toate calitățile sale specifice, și nici un alt obiect nu-i poate fi identic. Celălalt mod de a ne referi la un obiect constă în a-l reprezenta sub un unghi abstract, neluînd în considerație decît atributele sale comune tuturor obiectelor de același „gen" și operînd la întîmplare o triere printre calitățile lui — subliniindu-le pe unele, ignorîndu-le pe altele. Atitudinea productivă și adevărată față de un obiect necesită această polaritate a percepției: trebuie să vedem obiectul în unicitatea lui și în același timp în generalitatea lui. El este deopotrivă un dat concret și o percepție abstractă.

În civilizația noastră occidentală am avut tendința de a considera aproape în exclusivitate calitățile abstracte ale lucrurilor și oamenilor și de a neglija aspectele lor concrete și individuale, factori de unicitate. Am privit totul sub un unghi abstract, inclusiv pe noi înșine, în loc să rezervăm această operație a spiritului pentru cazurile în care era utilă și necesară. Realitatea concretă a ființelor și lucrurilor ne scapă, și noi am înlocuit-,o prin felurite fantome care întruchipează cantității și nu calități.

Se vorbește curent de „un pod de trei milioane de dolari", de „o țigară de douăzeci de cenți", de „un ceas de cinci dolari", și aceasta nu numai din punctul de vedere comercial și practic al fabricantului sau al consumatorului, ci pe simplul plan al descrierii. Cînd spunem „un pod de trei milioane de dolari" nu ne gîndim la utilitatea sau la frumusețea lui mai întîi, adică la calitățile lui intrinseci; îl privim ca pe o marfă, al cărei atribut principal este valoarea comercială, exprimată într-o cantitate: banul. Aceasta nu înseamnă că nu ne interesează frumusețea sau utilitatea operei, dar această valoare concretă este *secundară*

în raport cu valoarea sa de schimb, care este abstractă. Fraza celebră a lui Gertrude Stein: „Un trandafir este un trandafir" ia poziție împotriva acestei forme abstracte a experienței. Pentru numeroase persoane, un trandafir *nu* este un trandafir, ci o floare cu un anumit preț, care se cumpără cu ocazia anumitor evenimente ale vieții sociale. Florile cele mai frumoase, dacă sînt sălbatice și nu costă nimic, nu sînt apreciate pentru frumusețea lor, deoarece, dacă le comparăm cu trandafirul, ele sînt lipsite de valoare comercială.

Cu alte cuvinte, noi percepem lucrurile ca mărfuri, ca reprezentări ale unei valori monetare, iar acest lucru are loc nu numai în momentul vînzării sau al cumpărării, ci și în afara oricărei operații comerciale. În acest sens, în ochii noștri, chiar după ce l-am achiziționat, un obiect nu-și pierde niciodată pe de-a-ntregul calitatea sa de marfă. El rămîne cantitate comercializabilă și își păstrează aspectul său inițial. Un raport prezentat de secretarul unei importante organizații științifice ilustrează minunat această atitudine. Organizația respectivă tocmai se instalase într-un imobil pe care chiar atunci îl cumpărase. Secretarul relatează că, la cîteva zile după instalare, a fost vizitat de un agent de imobile care i-a declarat că anumite persoane se interesau de cumpărarea acelui imobil și doreau să-l vadă. Deși perfect conștient de faptul că organizația nu ar ceda o achiziție atît de recentă, secretarul nu a putut rezista tentației de a cunoaște plusul de valoare căpătat de imobil după cumpărarea sa și a irosit un timp prețios cu vizita celor interesați. El scrie: „Eram foarte interesat să văd dacă am putea obține o sumă superioară celei pe care am dat-o. Este o fericită coincidență că oferta a fost făcută în timp ce trezorierul se afla în biroul său. Toți admit că pentru moralul consiliului ar fi bine să se știe că imobilul s-ar putea vinde sensibil mai scump decît a costat. Să vedem ce se va întîmpla". În ciuda oricărui orgoliu și a oricărei plăceri pe care acest imobil putea să le

ofere, el era considerat în primul rînd ca o valoare comercializabilă, fără să se mai ia în considerație posesia sau utilitatea lui. Aceeași atitudine caracterizează pe cumpărătorii de automobile: acestea nu constituie niciodată numai obiecte de care ne atașăm, ci reprezintă posibilitatea ulterioară a unei tranzacții reușite. Așa se face că mașinile sînt cedate la un an sau doi de la cumpărarea lor, cu mult înainte de a se uza sau de a se deprecia considerabil.

Acest proces de abstractizare afectează și alte fenomene străine comerțului, de exemplu o inundație. Ziarele care anunță dezastrul îl prezintă astfel: „O catastrofă de un milion de dolari" și insistă asupra acestui aspect cantitativ mai mult decît asupra aspectului concret al suferințelor îndurate de oameni.

Pornind de aici, această atitudine a spiritului se extinde cu mult dincolo de domeniul lucrurilor. La rîndul lor, oamenii sînt apreciați și ei după normele cantitative ale unei valori de schimb. A spune unui om că el „valorează un milion de dolari" înseamnă a-l evalua sub unghiul abstract al unui număr și a-i nega existența concretă de persoană umană. Un alt exemplu este modul de a intitula un anunț mortuar în ziar: „Moartea unui fabricant de încălțăminte". De fapt, a murit un *om*, un om înzestrat cu calități umane, care avea speranțe și suferise frustrări, care avea soție și copii. Este adevărat că el fabrica încălțăminte sau mai curînd că el era proprietarul și conducea o uzină în care muncitorii deserveau mașini pentru fabricarea încălțămintei. Dar dacă rămînem la formula de mai sus, bogăția concretă a unei vieți umane se reduce la formula abstractă care desemnează o funcție economică.

În același mod abstract este abordată o personalitate atunci cînd se spune: „domnul Ford a produs atîtea automobile", sau: „cutare general a asediat o localitate fortificată", sau chiar: „am construit o casă", vorbind de o casă construită pentru sine. În realitate, domnul Ford conducea

mii de muncitori, dar nu fabrica el însuși automobile; comandantul de armată, instalat la cartierul său general, dădea ordine soldaților săi, iar în ce-l privește pe proprietarul casei, el a plătit arhitectul și muncitorii care au ridicat-o. Toate aceste considerații nu urmăresc să diminueze importanța creierului coordonator, ci să precizeze că acest mod de a privi lucrurile ne îndepărtează de perceperea lor concretă și o înlocuiește prin viziunea abstractă a unei funcții. Procesul real al producției, al luptei sau al construcției este astfel confundat cu faptul de a întocmi planuri, de a da ordine sau de a finanța o lucrare.

Regăsim această deviație în toate domeniile. Recent se putea citi în „New York Times" acest anunț destul de ciudat: „B.Sc. + Ph.D. = 40 000 de dolari". Informația înseamnă că un inginer care a obținut titlul de doctor în științe cîștigă, în timpul vieții, cu 40 000 de dolari mai mult decît un simplu licențiat.

Acest lucru este interesant ca dat economico-social. Noi îl citățm aici pentru a arăta cum, atunci cînd se stabilește o ecuație între un anumit grad al cunoașterii și o sumă de bani, un ansamblu de cunoștințe științifice devine *abstract* și *cuantificabil*, se transformă într-o valoare de schimb pe piața personalității. Aceeași deformare se regăsește într-un articol politic în care citim că administrația Eisenhower putea să-și permită unele măsuri nepopulare, deoarece ea dispunea de un „capital de încredere" suficient pentru a-și putea asuma riscul de a pierde o parte din el. Și în acest caz, o calitate umană precum încrederea este exprimată în termeni abstracți, ca și cum ar fi vorba de o investiție monetară sau de riscuri în afaceri. În ce măsură spiritul comercial a impregnat pînă și gîndirea religioasă, putem s-o constatăm cu ușurință. E de ajuns să citim textul publicat de episcopul Sheen în legătură cu nașterea lui Hristos: „Rațiunea noastră — scrie el — ne spune că dacă unul din pretendenții la rolul de fiu al lui Dumnezeu ar fi fost cu adevărat trimis de El, Dumnezeu n-ar fi putut să

facă altceva decît să-i susțină revendicarea, anunțîndu-i venirea. Oare fabricanții de automobile nu ne anunță atunci cînd lansează un nou model?"[36] Să-l citățm și pe Billy Graham, evanghelicul, care declară mai brutal: „Vînd produsul cel mai minunat din lume; atunci de ce n-ar fi anunțat și el întocmai ca o marcă de săpun?"[37]

Procesul de abstractizare are rădăcini mai profunde și alte manifestări decît acelea care au fost expuse mai înainte; încă de la începutul epocii moderne acestea se leagă de *dizolvarea oricărei structuri concrete de referințe* la procesul vieții.

În societățile primitive, „lumea" era identificată cu tribul, privit ca centrul universului. Tot ceea ce se afla dincolo rămînea vag și lipsit de existență proprie. În epoca medievală, universul s-a extins: el cuprindea pămîntul, cerul și stelele. Pămîntul a continuat însă să fie centrul, iar omul, scopul final al creației. Orice lucru ocupa un loc determinat și fiecare om deținea o poziție fixă în cadrul societății feudale. Secolele al XV-lea și al XVI-lea au deschis noi orizonturi. Pămîntul a pierdut locul său central și a devenit un simplu satelit al soarelui; s-au descoperit noi continente, lumea s-a angajat pe noi căi maritime. Sistemul social a slăbit și a pierdut puțin cîte puțin din rigiditatea sa. Lumea lucrurilor și a oamenilor s-a pus în mișcare. Totuși, pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, natura și societatea erau tot concrete și definite. Era posibil să stăpînim lumea naturală și socială a omului, să-i discernem cu claritate contururile. Or, *datorită dezvoltării gîndirii științifice, progresului tehnic și dispariției obligațiilor tradiționale, acest aspect concret și definit al lumii pare a fi pe cale de dispariție.* Fie că este vorba de noua noastră viziune asupra cosmosului, de fizica teoretică, de muzica integrală sau de arta abstractă, noi am pierdut cadrul nostru obișnuit de referințe. Nu mai sîntem centrul universului, nici scopul creației, nu

[36] Publicat în revista „Collier's", 1953.
[37] „Time" din 25 octombrie 1954.

mai stăpînim o lume maleabilă și binecunoscută, nu mai sîntem decît un grăunte de praf, un nimic undeva în spațiu, fără umbra vreunei relații concrete cu ceva. Vorbim de milioane de ființe ucise; socotim că o treime sau mai mult din populația globului ar fi măturată de pe suprafața pămîntului în cazul unui al treilea război mondial; amintim de o datorie națională de mai multe miliarde de dolari; vorbim de ani-lumină pentru a măsura distanțele interplanetare; ne gîndim la călătorii cosmice și construim sateliți artificiali. Zeci de mii de oameni muncesc într-o întreprindere și se îngrămădesc cu sutele de mii în sute de orașe.

Dimensiunile care ne interesează de acum înainte sînt cifre și abstracții, mult îndepărtate de limitele pe care le autorizează o experiență concretă. Nu mai avem nici un cadru de care să ne legăm, care să fie manevrabil, observabil, în sfîrșit, adaptat la *dimensiunile noastre umane*. În timp ce simțurile noastre continuă să perceapă senzații normal umane, concepția noastră despre lume a pierdut măsura justă și nu mai corespunde dimensiunilor noastre proprii.

Această evoluție capătă o semnificație particulară cînd este vorba de mijloacele de distrugere. Războiul modern presupune că un singur individ ar putea cauza moartea a sute de mii de bărbați, femei și copii. I-ar fi suficient în acest scop să apese pe un buton. El nu poate să resimtă șocul emoțional care urmează actului său, deoarece nici nu-i vede, nici nu-i cunoaște pe cei pe care îi sortește morții. Totul se petrece aproape ca și cum nu ar exista nici un raport real între apăsarea pe un buton și moartea victimelor. Același om ar fi, probabil, incapabil nu să omoare, dar nici măcar să maltrateze o persoană fără apărare. În acest ultim caz, situația concretă ar trezi în el o reacție conștientă, identică cu reacția tuturor oamenilor normali. Dar în împrejurările arătate mai sus, o asemenea reacție nu se produce, deoarece actul și obiectul său sînt alienate de cel care acționează. Acțiunea declanșată nu mai repre-

zintă actul *său*, ea s-a detașat într-un fel de el, căpătînd o viață și o responsabilitate autonome.

Știința, afacerile, politica au pierdut toate fundamentele și toate proporțiile care le confereau un sens uman. Trăim într-un univers de cifre și de abstracții și de acum înainte nimic nu este concret, nimic nu este real. În fapt și pe planul moral totul este posibil. Știința-ficțiune nu mai diferă de știință, coșmarurile și visurile prefigurează evenimentele de mîine. *Omul a fost izgonit dintr-un loc precis de unde își putea conduce viața sa și pe cea a societății.* El este împins tot mai repede, tot mai departe de forțe pe care el însuși le-a pus în mișcare la început. Prins într-un vîrtej infernal, el gîndește, calculează, abstrage, îndepărtîndu-se tot mai mult de viața concretă.

b) Alienare

Iată-ne ajunși la punctul central al efectelor capitalismului asupra personalității: fenomenul de alienare. O persoană în stare de alienare se percepe pe ea însăși ca pe un străin, deoarece, într-un fel, ea s-a rupt de sine. Ea nu mai are conștiința de a fi în centrul lumii sale personale și de a crea actele sale proprii. Acestea, cu consecințele lor, au devenit stăpînii săi; ea le ascultă și le adoră. Persoana alienată nu mai poate stabili un contact real nici cu semenul său, nici cu ea însăși. Orice *relație productivă* îi este interzisă, deși ea continuă să verifice pe cale experimentală lucrurile cu ajutorul simțurilor și al judecății ei.

Semnificația veche a cuvîntului „alienare" se referea la nebunia diagnosticată; precum termenii *aliéné* în franceză, *alienado* în spaniolă. Engleza se mai servește încă de termenul „alienist" pentru a desemna specialistul care-i îngrijește pe nebuni.

În secolul trecut, Hegel și Marx au întrebuințat acest termen pentru a evoca nu o stare de nebunie, ci o formă mai puțin acută de rătăcire, care

lasă „bolnavului“ posibilitatea de a acționa rațional în domeniul practic, dar care constituie totuși o infirmitate dintre cele mai grave. Pentru Marx, alienarea le apare oamenilor „nu ca propria lor forță unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu știu de unde provine și încotro se îndreaptă, care deci nu mai poate fi stăpînită de ei“[38].

Dar dacă în acest sens general întrebuințarea termenului „alienare“ este destul de recentă, conceptul pe care îl desemnează este mult mai vechi. Este cel pe care *Vechiul Testament* îl numește *idolatrie*. Va fi mai ușor să percepem sensul alienării dacă înțelegem bine ideea de idolatrie.

Profeții monoteismului, cînd înfierau ca fiind idolatre religiile păgîne, nu o făceau în principal din cauza mulțimii zeilor lor; *numărul* zeilor nu constituie în sine deosebirea fundamentală dintre monoteism și politeism — această diferență era produsul autoalienării. Omul își cheltuiește energia, își exercită facultățile artistice construind un idol, apoi adoră acest produs al propriului său efort uman. Forțele sale vii s-au scurs într-un „lucru“, iar acest lucru, devenind un idol, și-a pierdut natura sa veritabilă pentru a deveni un obiect independent, situat deasupra lui și îndreptat împotriva lui; el îl adoră și i se supune. Să reluăm cuvintele profetului Osea (14, 4): „Asiria nu ne va scăpa, noi nu ne vom mai sui pe cai și *nu vom mai zice către lucrurile mîinilor noastre: «Tu ești Dumnezeul nostru*, căci numai la Tine găsește orfanul milă»“. Omul idolatru se înclină în fața propriei sale opere, iar *idolul reprezintă alienarea forțelor sale vii.*

Dimpotrivă, monoteismul afirmă, în principiu, că omul este infinit, că nu are deloc în el calități ipostatice și că formează un tot complet. Dumnezeul concepției monoteiste este indefinibil și nu poate fi recunoscut. El nu este un „lucru“. Dacă omul este creat după asemănarea lui Dumnezeu,

---

[38] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 35. — *Nota trad.*

el este purtător de calități infinite, pe cînd în idolatrie el se supune proiecției unei părți din el însuși. El nu se simte ca un centru generator de acte vii, pline de dragoste și de rațiune. După chipul zeilor săi, care sînt lucruri, el devine la rîndul său un lucru și tot astfel se întîmplă cu vecinii săi.

Înseși religiile monoteiste au regresat adesea spre idolatrie. Proiectînd în Dumnezeu propriile sale posibilități de dragoste și de rațiune, omul le-a pierdut din vedere și îl roagă pe Dumnezeu să i le înapoieze. În primele epoci ale protestantismului și calvinismului, atitudinea religioasă riguroasă voia ca omul să se simtă gol și neajutorat și să-și pună speranța în grația divină, adică să aștepte de la Dumnezeu harul calităților cu care El îl împodobise la început.

Orice act de supunere adorantă este, în acest sens, un act de alienare și de idolatrie. Ceea ce se numește adesea „dragoste" nu este altceva decît acest fenomen de alienare; în loc să se reverse asupra lui Dumnezeu sau a unui idol, ea se îndreaptă spre un alt obiect. În acest tip de sentiment, cel care iubește proiectează întreaga sa dragoste, forțele sale și gîndirea sa asupra unei alte persoane, o consideră o ființă superioară și își găsește mulțumirea completă în această supunere oarbă. Individul care iubește astfel nu numai că este incapabil să perceapă întreaga realitate umană a celei sau a celui pe care îi iubește, dar el nu poate nici să se experimenteze cu adevărat *pe sine însuși* în totalitatea sa, cu posibilitățile sale productive. Ca și în cazul idolatriei religioase, el a proiectat toate bogățiile sale asupra unei alte persoane, și nu le mai redescoperă ca fiind ale sale, ci străine lui, proprii altcuiva. El nu poate să intre în contact cu aceste bogății decît prin supunere, abandonare față de o altă persoană. Același fenomen explică atitudinea docilă față de un șef politic sau față de stat. Atît statul cît și șeful politic nu dețin puterea decît prin consimțămîntul celor pe care îi conduc. Ei se transformă

în idoli de îndată ce indivizii proiectează în stat și în politician toate facultățile lor și îi adoră, sperînd să regăsească o parte din puterile lor prin supunere față de aceștia.

În teoria rousseauistă a statului, ca și în unele teorii contemporane, individul este văzut ca renunțînd la drepturile sale și proiectîndu-le în statul care devine singurul arbitru. În societățile totalitare, omul total alienat venerează altarul unui idol, și puțin interesează numele dat acestuia, faptul rămîne identic (fie că se numește stat, clasă socială, colectivitate sau altceva).

Este la fel de legitim să vorbim de alienare sau de idolatrie în raporturile pe care cineva le poate avea cu sine însuși atunci cînd este la discreția pasiunilor sale irațională. Cel care este ros de setea de putere nu se percepe pe sine în bogăția nelimitată a ființei sale autentice, deoarece el a devenit sclavul unei părți din el însuși, proiectată în scopuri exterioare și care îl „posedă". Persoana care se abandonează pasiunii exclusive a banului este posedată de această preocupare, iar banii au devenit idolul în fața căruia se prosternează și care întrupează lăcomia sa. Astfel, *nevrozatul este o ființă alienată.* Actele sale sînt ca și detașate de el și, în timp ce păstrează iluzia *voinței*, el este, de fapt, stăpînit de forțe exterioare lui, care acționează fără știrea lui. Într-un fel, el este un străin față de el însuși. El nu poate să se perceapă nici pe sine, nici pe alții în realitatea lor profundă, deoarece îi apar deformați de pulsiunile inconștiente care acționează în el. Nebunul este *total alienat;* el a pierdut într-un mod absolut și contactul cu el însuși ca centru al experienței sale, și sentimentul identității sale.

Procesul de alienare stă la baza tuturor acestor fenomene, a idolatriei față de Dumnezeu sau a sclaviei pasiunilor iraționale. Practic, *omul este atunci incapabil să se simtă pe el însuşi ca fiind posesorul activ al unor facultăţi şi al unei bogăţii şi devine un „lucru" împuţinat, dependent de forţe exterioare persoanei sale, în care el a proiectat propria sa substanţă.*

După cum o demonstrează cazul idolatriei, acest fenomen nu este deloc recent. O simplă schiță a istoriei alienării ne-ar duce cu mult dincolo de cadrul acestei cărți. Ne vom mulțumi să spunem că acest fenomen pare să varieze de la o civilizație la alta atît în privința sferelor pe care le atinge, cît și în gradul în care se manifestă.

În societatea noastră modernă, alienarea este aproape totală. Ea afectează relațiile omului cu munca sa, cu produsele lui de consum, cu statul, cu tovarășii săi și cu el însuși. Omul a creat o lume de obiecte produse de el cum nu s-a mai întîlnit niciodată înainte. El a conceput o mașină socială complicată pentru a administra mașina tehnică ieșită din mîinile sale. Or, ansamblul creațiilor sale se situează de acum înainte deasupra lui; el nu mai are sentimentul că este autorul și centrul lor, ci mai degrabă pe acela că slujește unui Golem pe care l-a fabricat el însuși. Cu cît mai puternice și mai gigantice sînt forțele pe care el le declanșează, cu atît se simte mai slab și mai lipsit de apărare. El se ciocnește de propriile sale forțe întrupate în obiectele creației sale, alienate de el. Stăpînit de ele, el a pierdut controlul asupra lui însuși. A construit un vițel de aur și spune: „Iată zeii voștri pe care i-ați adus din Egipt".

Ce se întîmplă cu *muncitorul?* Iată judecata profundă a unui observator al scenei industriale: „În industrie, persoana devine un atom economic care reacționează în acord cu un ansamblu atomic. Ea trebuie să se plaseze în cutare punct, să se așeze în cutare mod, să-și deplaseze brațele cu x centimetri într-o rază de cerc y, iar timpul mișcării este fixat la atîtea secunde.

Munca devine mai automată, mai golită de gîndire pe măsură ce previziunile științifice și planurile minuțioase răpesc omului dreptul de a gîndi și de a se mișca liber. Viața își pierde sensul. Nevoia de control personal, creativitatea, curiozitatea și gîndirea independentă sînt împiedicate, iar rezultatul — inevitabilul rezultat — este, în

ce privește muncitorul, eschivarea sau lupta, apatia sau distructivitatea, cu alte cuvinte regresiunea psihică"[39].

Rolul *directorului* corespunde și el unei alienări. Este adevărat că cel care conduce supervizează ansamblul, dar este și el alienat de produsul său în calitatea acestuia de obiect util și concret. Scopul său este de a folosi cu profit capitalurile investite de alții; totuși, trebuie să facem observația că conducerea modernă a afacerilor, pe planul cîștigului ce trebuie realizat prin plata dividendelor, este mai puțin interesantă decît vechea formă de administrație unită cu proprietatea, cu operația eficientă și cu dezvoltarea întreprinderii. Este semnificativ că în cadrul conducerii crește importanța celor care răspund de serviciile muncă și vînzări, față de cei care se ocupă de aspectele tehnice ale producției.

Ca și muncitorul, ca fiecare, directorul se confruntă cu uriași impersonali: întreprinderea concurentă, piața națională și piața mondială, consumatorul — pe care trebuie să-l flateze și să-l influențeze —, sindicatele, guvernul. Toți acești uriași au, ca să spunem așa, viața lor proprie. Ei determină activitatea administratorilor și o conduc pe cea a muncitorilor și funcționarilor.

Problema conducerii relevă unul dintre fenomenele cele mai caracteristice ale unei civilizații alienate, cel al *birocratizării*. Întreprinderile particulare și administrațiile de stat sînt conduse toate de o birocrație. Birocrații sînt specialiști în manipularea lucrurilor *și a oamenilor*. Dată fiind importanța aparatului administrativ și abstracția inevitabilă care decurge din aceasta, relațiile birocraților cu oamenii sînt complet alienate. Pentru birocrați, publicul este compus din obiecte considerate fără dragoste și fără ură, căruia nu i se arată vreun sentiment personal. În cadrul activității sale profesionale, directorul

---

[39] J.J. Gillespie. *Free Expression in Industry*, The Pilot Press Ltd., Londra, 1948.

birocrat nu trebuie să simtă nimic; el trebuie să manipuleze oamenii ca și cum ar avea de-a face cu numere sau cu lucruri. Deoarece mărimea organizației și extrema diviziune a muncii împiedică un singur individ să controleze totul și deoarece nu există nici o colaborare organică spontană între indivizi sau grupe în cadrul unei industrii, rolul conducător al birocraților este necesar; fără ei, întreprinderea ar da faliment în scurt timp, deoarece nimeni nu posedă secretul care să o mențină în activitate. Așadar, ei sînt tot atît de indispensabili ca și tonele de hîrtie consumate cu directivele lor. Tocmai pentru că fiecare înțelege, cu un sentiment de neputință, rolul vital al birocraților, acestora li se acordă un respect aproape sacru. „Dacă nu ar fi ei aici să-și îndeplinească sarcina, totul ar merge la voia întîmplării, iar noi am merge la moarte" — astfel gîndește fiecare. Pe cînd în lumea medievală se credea că conducătorii erau învestiți cu o putere conferită de Dumnezeu, lumea capitalistă consacră un cult cu nimic mai prejos birocrației, indispensabilă supraviețuirii ei.

Marx a definit-o foarte judicios în acești termeni: „Pentru birocrat lumea este un *simplu obiect* al activității lui"[40]. Este interesant de semnalat că spiritul birocratic s-a răspîndit nu numai în mediile de afaceri și în administrația oficială, ci și în sindicate și în marile partide social-democrate din Anglia, Germania și Franța...

În ce privește *proprietarul* întreprinderii, capitalistul, care este atitudinea sa? Omul de afaceri a cărui întreprindere este de mică anvergură pare să fie în aceeași situație cu predecesorul său din secolul trecut. El posedă și își conduce întreprinderea; el este în contact direct cu ansamblul activităților comerciale și industriale și în contact personal cu funcționarii și muncitorii săi. Dar, datorită faptului că trăiește într-o lume alienată

---

[40] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 1, Editura politică, București, 1960, p. 276. (Sublinierea aparţine lui Erich Fromm.) — *Nota trad.*

în toate celelalte domenii ale vieții sociale și economice și că suferă presiunea constantă a concurenților săi mai puternici, el este departe de a fi tot atît de liber cum era bunicul său în cadrul aceleiași întreprinderi.

Dealtfel, ceea ce interesează din ce în ce mai mult în sistemul economic actual este societatea de mari dimensiuni. Așa cum a enunțat pe scurt Drucker: „În definitiv, marea firmă — formă specifică a organizării afacerilor într-o economie pe baza liberei inițiative — rămîne instituția cea mai reprezentativă și cea mai proeminentă pe plan economico-social; ea determină pînă și comportamentul tutungiului din colțul străzii, care nu a posedat niciodată nici cea mai mică acțiune și al cărui băiat de prăvălie nu a pus niciodată piciorul într-o uzină. Astfel, caracterul societății noastre este modelat de organizarea structurală a marii întreprinderi, de tehnologia producției masive și de gradul în care credințele noastre sociale și speranțele noastre sînt satisfăcute în aceste mari întreprinderi și datorită funcționării lor“[41].

Care este atunci atitudinea „acționarului“ față de marea firmă? Ea se caracterizează printr-o alienare aproape totală. Proprietatea sa constă într-o foaie de hîrtie care reprezintă o cantitate variabilă de bani. Responsabilitatea sa nu este angajată în afaceri, iar el nu întreține nici un fel de relații concrete cu firma. Această atitudine a acționarului în raport cu întreprinderea a fost descrisă foarte clar de Berle și Means: „1. Situația de proprietar, din activă cum era mai înainte, a devenit pasivă. În locul bunurilor fizice reale pe care acesta din urmă le dirija și de care răspundea, acționarul deține în prezent o simplă foaie de hîrtie care reprezintă drepturile și speranțele lui în ce privește întreprinderea. Dar asupra acesteia, ca și asupra proprietății concrete a mijloacelor de producție, nu exercită decît un control minor. De altfel, nu are nici o responsabilitate. S-a afirmat

---

[41] Vezi Peter F. Drucker. *Concept of the Corporation*, The John Day Company, New York, 1946, p. 8—9.

adeseori că proprietarul unui cal ar răspunde de el, ar trebui să-l hrănească și, dacă moare, să-l îngroape. Nimic asemănător nu se petrece pentru posesorul de acțiuni; practic, el nu poate să acționeze asupra fondului de investiție pe care acestea îl reprezintă.

2. *Valorile spirituale care însoțeau altădată calitatea de posesor au fost îndepărtate.* Proprietatea materială, care putea să modeleze pe proprietar, îi aducea o satisfacție deosebită de cea pe care o procură un simplu venit. Ea reprezenta o formă de dezvoltare a personalității sale. Această posibilitate deținătorul de acțiuni nu o are, așa cum ea s-a îndepărtat și de muncitor în epoca revoluției industriale.

3. *Starea de prosperitate a unui individ depinde tot mai mult de forțe care îi sînt exterioare lui și eforturilor sale personale.* Dimpotrivă, ea depinde de atitudinea luată de cei care conduc întreprinderea, asupra cărora acționarul nu poate exercita nici un control, și de fluctuațiile unei piețe adesea capricioase. Așadar, el este supus capriciilor și operațiilor proprii pieței și suportă oscilațiile importante cauzate de estimările și de previziunile în care se reflectă nivelul general al valorilor în curs.

4. Pe lîngă aceste variații inevitabile ale bogăției, mai trebuie să ținem seama de o estimație constant reînnoită. Un individ oarecare poate să urmărească aceste variații dintr-un moment într-altul, și aceasta poate să afecteze simultan soarta profitului său și modul în care e întrebuințat.

5. Bunurile individuale au căpătat o extremă fluiditate pe piețele organizate. Proprietarul lor are posibilitatea de a le schimba la momentul potrivit și, dacă condițiile sînt favorabile, poate reuși operația fără să înregistreze pierderi serioase datorate vînzărilor forțate.

6. Este din ce în ce mai greu pentru un posesor de bunuri să dispună de ele în mod direct. Atunci cînd, de exemplu, este vorba de pămînturi, e întotdeauna posibil să obținem un profit de pe urma lor, chiar dacă valoarea lor oficială este

foarte mică în acel moment. Natura însăși a pămîntului îl face utilizabil de către proprietarul său, independent de fluctuațiile pieței. Noile forme de bogăție scapă în întregime acestei întrebuințări directe. Ele nu sînt accesibile decît prin operațiile pieței, de care posesorul se simte legat ca niciodată mai înainte.

7. În acest sistem, deținătorul de acțiuni într-o industrie nu posedă, de fapt, decît un simbol al puterii, în timp ce puterea efectivă, responsabilitatea și toate elementele care în trecut constituiau proprietatea au fost transmise unui grup separat care exercită controlul asupra lor"[42].

Un alt aspect al alienării care marchează poziția acționarului este tocmai modul în care el poate să exercite acest control. Din punct de vedere legal, el are dreptul la acesta, adică votează pentru a alege administratorii, ceea ce seamănă mult cu modul cum se fac alegerile într-un regim democratic. Dar el joacă, de fapt, un rol foarte secundar, datorită participării sale minime la proprietatea globală și interesului minor care se acordă prezenței sale în cadrul reuniunilor și participării sale mai active. Berle și Means disting cinci tipuri principale de control: „1) Controlul exercitat datorită posesiunii aproape complete; 2) controlul exercitat de majoritate; 3) controlul exercitat printr-un mijloc legal, fără proprietate majoritară; 4) controlul exercitat de o minoritate; 5) controlul din partea conducerii"[43]. Dintre aceste cinci tipuri, primele două acționau (după gradul de bogăție) în numai 6% din cele mai importante 200 de companii — aceasta în jurul anilor '30. În restul de 94%, controlul era exercitat fie de conducere, fie printr-un mijloc legal cu o slabă proporție de proprietate sau de o minoritate de acționari. Berle și Means descriu cum s-a realizat acest miracol fără violență, fără intervenția forței, fără violarea legii.

---

[42] Vezi A.A. Berle și G.C. Means. *The Modern Corporation and Private Property*, The MacMillan Company, New York, 1940, p. 66—68.

[43] *Op. cit.*, p. 70.

Procesul de *consum* este tot atît de alienat ca și cel al producției. În primul rînd, noi achiziționăm lucrurile datorită banilor pe care-i avem. Obișnuiți cu acest procedeu, îl găsim foarte natural. Or, de fapt, acesta reprezintă un mijloc cu totul special de a obține ceea ce dorești. Banii reprezintă munca și efortul sub o formă abstractă. Nu neapărat munca *mea* și eforturile *mele*, deoarece s-ar putea să-i moștenesc sau să mi-i procur prin fraudă, prin șansă sau prin tot felul de mijloace. Dar chiar dacă îi posed datorită eforturilor mele (uitînd un moment că acestea nu ar fi putut să-mi procure bani dacă nu aș fi angajat oameni), i-am cîștigat într-o manieră specifică, printr-o muncă legată de capacitățile mele și de îndemînarea mea, în timp ce, cheltuindu-i, îi transform într-o formă abstractă a muncii, capabilă de a fi schimbată pe altceva. Din momentul în care am bani, eforturile sau interesele mele nu mai intră în joc cînd e vorba să fac o achiziție. Pot să cumpăr un tablou de valoare, chiar dacă nu sînt deloc înzestrat cu gust artistic, un magnetofon excelent, chiar dacă nu sînt meloman, o bibliotecă, chiar dacă nu o fac decît din vanitate. Pot să-mi plătesc o educație, chiar dacă ea nu-mi servește la nimic în afară de dobîndirea unui plus de valoare socială. Am, de asemenea, posibilitatea să distrug obiectele pe care le-am cumpărat, fără să sufăr altă pagubă decît pierderea banilor. Simplul fapt că dispun de o sumă oarecare îmi dă dreptul să dobîndesc ceea ce îmi place și să folosesc lucrul dobîndit după bunul meu plac. Mijlocul *uman* de a dobîndi ceva ar fi să depun un efort calitativ proporționat cu obiectul dorinței mele. A-mi procura pîine și îmbrăcăminte ar depinde atunci de simplul fapt că trăiesc. Cumpărarea de cărți și de tablouri ar fi legată de aptitudinea mea de a le înțelege și de a le întrebuința. Nu discutăm aici despre mijloacele practice de aplicare a acestui principiu. Important e să constatăm că modul în care obținem lucrurile este străin de modul în care ne folosim de ele.

Rolul alienant al banilor în procesul de acumulare și de consum a fost minunat expus de Marx în acești termeni: „Banii... transformă... *forțele esențiale umane și naturale*, reale în simple reprezentări abstracte, și, de aceea, în *imperfecțiuni...*; după cum, pe de altă parte, transformă *imperfecțiunile* și *himerele autentice*, forțele esențiale cu adevărat neputincioase, existente numai în imaginația individului, în *forțe esențiale reale...* Ei transformă fidelitatea în infidelitate, iubirea în ură, ura în iubire, virtutea în viciu, viciul în virtute, sluga în stăpîn, stăpînul în slugă, prostia în inteligență, inteligența în prostie...

Cine poate cumpăra vitejia este viteaz, chiar dacă e laș...

Dar dacă-l consideri pe *om* ca *om* și relațiile sale cu lumea ca relații umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii un om cu cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare și antrenare. Fiecare din relațiile tale cu omul — și cu natura — trebuie să fie o *exteriorizare determinată*, corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale *individuale reale*. Dacă iubești fără să trezești la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubește nu reușești să devii *om iubit*, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire“[44].

Dar, pe lîngă metoda de dobîndire, cum întrebuințăm lucrurile odată ce le posedăm? Pentru numeroase obiecte, problema utilității lor nici nu se pune măcar: le-am cumpărat ca să le *avem*. Posesiunea lor ne satisface prin ea însăși. Costisitorul serviciu de masă sau vaza de cristal de care nu ne servim pentru a nu o sparge, palatul particular cu camere nefolosite, mașinile și servitorii supranumerici, ca și îngrozitoarele vechituri ale

---

[44] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 605—606. — *Nota trad.*

familiilor mic-burgheze sînt tot atîtea exemple de plăcere de a poseda independent de utilitate. Acest gen de satisfacție era, totuși, mai răspîndit în secolul al XIX-lea. Astăzi lumea preferă mai degrabă să aibă lucruri de care să se servească decît obiecte pe care să le păstreze. Aceasta nu schimbă cu nimic faptul că satisfacția pe care o procură prestigiul este un factor de bază al plăcerii de a poseda. Autoturismul, frigiderul, televizorul sînt întrebuințate, desigur, pentru calitățile lor intrinseci, dar și pentru a arunca praf în ochi. Ele constituie o dovadă a bunăstării posesorului lor.

Cum ne servim de lucrurile pe care le cumpărăm? Să vedem mai întîi ce se întîmplă cu mîncarea și băutura. Consumăm o pîine fără aromă și lipsită de valoare nutritivă deoarece aceasta flatează gusturile noastre de bogăție și de distincție — este atît de albă și atît de „proaspătă"! De fapt, noi „consumăm" propria noastră fantezie și am pierdut contactul cu alimentul real. Cerul gurii, corpul nostru sînt excluse de la un act care le vizează într-un mod esențial. Bem etichete. Odată cu sticla de coca-cola absorbim imaginea fermecătorilor tineri pe care îi vedem pe hîrtia ambalajului, bem sloganul: „Faceți o pauză răcoritoare" și ne acomodăm cu obiceiul american. Nu gustăm cu cerul gurii noastre. Acest lucru este mai rău atunci cînd e vorba de articole a căror realitate ține mai ales de compania publicitară care le-a lansat, precum săpunul sau pasta de dinți recomandate ca fiind „sănătoase".

Exemplele ar putea fi înmulțite la infinit, dar acest lucru nu-i necesar. Nu vreau decît să subliniez principiul subiacent: actul de consum ar trebui să fie un act uman concret, la care să participe simțurile noastre, nevoile noastre corporale, gustul nostru estetic, adică *noi* în totalitatea noastră. Acest act ar constitui atunci o experiență semnificativă. Există însă puține asemenea acte în civilizația noastră. A consuma înseamnă pentru noi a satisface unele fantezii stimulate artificial, un act alienat de persoana noastră reală.

În domeniul consumului trebuie să mai semnalăm și o altă formă de alienare. Sîntem înconjurați de lucruri cărora nu le cunoaștem nici natura, nici originea. Telefoanele, radiourile, magnetofoanele și alte mașini complicate sînt aproape tot atît de misterioase pentru noi ca și pentru un primitiv. Cunoaștem modul în care funcționează în măsura în care știm ce buton să învîrtim, dar ignorăm principiul de funcționare, cu excepția cîtorva termeni foarte vagi, învățați odinioară în școală. În ce privește obiectele străine principiilor dificile ale științei moderne, ele ne sînt aproape tot atît de necunoscute. Nu știm cum se face pîinea, cum se țese stofa, cum se fabrică o masă, din ce este compusă sticla. Consumăm, așa cum producem, fără nici o relație concretă cu obiectele cu care avem de-a face. Trăim între lucruri cărora nu le cunoaștem decît modul de a le manipula sau de a le consuma.

Rezultatul este că nu sîntem niciodată satisfăcuți, deoarece nu persoana noastră concretă, autentică întrebuințează un lucru real și concret. Sîntem deci împinși de o nevoie constantă să dobîndim mai multe obiecte și să consumăm mai mult. Cît timp nivelul de viață al unei populații rămîne sub un minim rezonabil, de aici decurge o nevoie naturală. Este tot atît de exact că la oamenii dezvoltați din punct de vedere cultural apare o nevoie legitimă, nevoie mai rafinată pentru o hrană mai bună, pentru plăceri artistice, cărți etc. Dar apetitul nostru actual a pierdut orice relație cu nevoile autentice ale omului. La origine, ideea de a consuma mai mult și lucruri mai bune avea ca scop să permită oamenilor o viață mai fericită și mai satisfăcătoare. Era un mijloc care concura aparent la fericire, dar care a devenit un scop în sine. Înmulțirea continuă a nevoilor noastre ne obligă la un efort tot mai mare și ne face dependenți de oameni și de instituții care ne ajută să le satisfacem. „Fiecare om urmărește să-i creeze celuilalt o trebuință *nouă*, pentru a-l constrînge la un nou sacrificiu, pentru a-l arunca în-

tr-o nouă stare de dependență și a-l ademeni pe calea unei noi *plăceri* și deci pe calea ruinării economice... Odată cu mulțimea obiectelor crește deci și imperiul esențelor străine cărora omul le este robit"[45].

Omul modern este fascinat de puterea de a cumpăra mai mult, lucruri mai bune și mai ales noi. El se simte un consumator neînfrînat. Cumpărarea și consumul au devenit o preocupare exigentă, irațională, pentru că sînt un scop în sine, fără o legătură foarte clară cu utilitatea sau cu plăcerea. A cumpăra ultimul *gadget*, ultimul model în materie de indiferent ce, acesta este visul fiecăruia, pe lîngă care plăcerea reală trece pe planul al doilea. Dacă omul modern ar îndrăzni să-și exprime concepția sa despre cer, el l-ar descrie ca cel mai mare magazin din lume, plin de obiecte noi și de *gadget*-uri, și s-ar închipui pe sine însuși în mijlocul lor, cu buzunarele pline, ca să le poată cumpăra. S-ar vedea rătăcind prin acest paradis, „cu gura căscată", dornic numai să aibă mereu noi articole și, eventual, ca vecinul lui să aibă ceva mai puțini bani decît el.

Într-un mod semnificativ, una din trăsăturile cele mai vechi ale claselor mijlocii, *atașamentul față de posesiune și de proprietate*, a suferit modificări profunde. În atitudinea care lega pe om de bunurile sale exista și o anumită afectivitate. Acest sentiment creștea odată cu cantitatea lor. El era mîndru de ele, le păstra cu mare grijă și suferea cînd era obligat să se despartă de ele pentru că deveniseră inutile. Din acest sentiment al proprietății n-au mai rămas astăzi decît puține elemente. Omul actual iubește noutatea obiectului, fiind gata să-l părăsească de îndată ce un articol mai nou apare pe piață.

Pentru a exprima aceeași schimbare în termeni de caracterologie, ne putem referi la observațiile care au fost făcute în legătură cu instinctul de *tezaurizare*, preponderent în secolul al XIX-lea. Spre jumătatea secolului al XX-lea, această

---

[45] *Op. cit.*, p. 586. — *Nota trad.*

tendință a fost înlocuită printr-o orientare *receptivă*, îndreptată spre a primi, a se lăsa „îmbibat", a fi în permanență în contact cu noul, a trăi, într-un anumit fel, „din plin". Această tendință receptivă este amestecată cu orientarea spre piață, în timp ce în secolul al XIX-lea, gustul acumulării mergea mînă-n mînă cu simțul exploatării.

Atitudinea noastră alienată cu privire la consum depășește acest punct de vedere și cuprinde și problema petrecerii timpului liber. Ce așteptăm noi? Dacă un om muncește fără să aibă o relație autentică cu ceea ce face, dacă cumpără și consumă produse într-o stare abstractă și alienată, cum ar putea el să-și întrebuințeze timpul liber într-o manieră activă și semnificativă? El rămîne consumatorul pasiv și alienat. Se dedică jocurilor sportive, absoarbe filme, devorează ziare, cărți, reviste, audiază conferințe, frecventează reuniuni, asistă la spectacole în aer liber în aceeași stare de alienare și de abstracție care îi este specifică. În toate acestea el nu joacă un rol activ, ci dorește numai să profite de toate cît mai mult posibil, să primească partea sa de plăceri, culturale și de alt fel, la maximum. De fapt, el nu este liber să se „bucure" de timpul său. Distracțiile sale sînt dependente de industrie, ca și produsele pe care le cumpără. Gusturile sale sînt influențate, el este realmente condiționat. Distracția constituie o industrie ca oricare alta, iar clientul este dresat să-și procure amuzamente, după cum este incitat să achiziționeze diferite articole. Valoarea unei distracții este legată de succesul ei pe piață, și nu de un fapt care poate fi evaluat pe plan uman.

O activitate productivă și spontană provoacă la cel care citește, care asistă la un spectacol sau care conversează cu prietenii o reacție interioară. El nu mai este același după această experiență; ceva s-a petrecut în el. În forma alienată a plăcerii nu se întîmplă nimic. Omul consumă cutare sau cutare lucru fără a simți nici un efect; nu-i rămîne decît amintirea a ceea ce a făcut. Unul

dintre cele mai frapante exemple ale acestui gen de plăcere este cel pe care îl oferă fotografia, această activitate foarte apreciată în prezent. Reclama firmei „Kodak": „Dumneavoastră apăsați pe buton și noi facem restul", care a contribuit atît de mult la popularizarea fotografiei în lume după 1889, este simbolică. Ea a fost una dintre primele care a declanșat magia apăsării pe buton. Nu-i nevoie să faci și să știi nimic; e suficient să apeși pe buton. În prezent, procedeul instantaneului constituie una dintre expresiile cele mai caracteristice ale alienării percepției vizuale, ale consumului pur și simplu. „Turistul" înarmat cu aparatul său de fotografiat reprezintă însăși încarnarea relațiilor alienate ale omului cu lumea. Preocupat constant să fotografieze, turistul nu vede, de fapt, absolut nimic decît prin aparatul său. Acesta vede în locul lui, iar bilanțul acestei călătorii de agrement se va materializa într-o colecție de fotografii, înlocuind experiența pe care călătorul ar fi putut s-o facă, dar pe care nu a trăit-o.

Omul este, de asemenea, alienat de *forțe sociale* care condiționează societatea noastră și existența pe care o ducem în cadrul ei.

Neputința noastră reală în fața forțelor care ne guvernează se relevă mai tragic în aceste catastrofe sociale, denunțate de fiecare dată ca accidente deplorabile, dar care, totuși, continuă să se producă: *crizele economice și războaiele.* Aceste fenomene capătă aspectul unor cataclisme naturale, în timp ce ele sînt, uneori, evenimente provocate de oameni, dar fără intenție sau fără să le vrea în mod conștient.

Natura anonimă a forțelor sociale ține de structura modurilor de producție capitaliste.

Spre deosebire de majoritatea altor societăți, în care legile sociale sînt explicite și bazate pe puterea politică sau pe tradiție, capitalismul nu are asemenea legi clar formulate. El se bazează pe principiul că, în măsura în care fiecare luptă pentru sine pe piață, rezultatul va fi binele co-

mun, ordinea, și nu anarhia. Piața e guvernată de legi economice, dar ele acționează în spatele indivizilor, care sînt preocupați numai de interesele lor private. Putem încerca să descoperim aceste legi, așa cum un calvinist genevez depunea eforturi ca să ghicească dacă Dumnezeu l-a destinat salvării sau damnării. Însă legile pieței sînt situate dincolo de posibilitățile noastre cognitive.

Dezvoltarea capitalismului a demonstrat în mare măsură că acest principiu funcționează efectiv. Este un adevărat miracol că această cooperare antagonistă între entități economice independente permite avîntul unei societăți în expansiune. Constatăm că sîntem conduși de legi pe care nu le controlăm și pe care nici măcar nu dorim să le controlăm, ceea ce constituie o dovadă patentă a alienării noastre. *Noi* sîntem la originea structurilor noastre socio-economice și în același timp ne declinăm orice responsabilitate, cu plăcere și cu entuziasm, și așteptăm, cu speranță sau cu neliniște — după caz —, ce ne va aduce viitorul. Actele noastre se exprimă în legile care ne guvernează, dar aceste legi sînt deasupra noastră și noi sîntem sclavii lor. Statul uriaș și sistemul economic nu mai sînt supuse conducerii omului. Oamenii se reîntorc la starea de sălbăticie și fiecare din șefii lor este comparabil cu un călăreț pe un cal în galop, mîndru că se ține în șa, chiar dacă nu reușește să stăpînească animalul.

În ce constau relațiile omului modern cu semenii lui? Ele se stabilesc ca între abstracții, ca între mașini vii care se utilizează reciproc. Patronul se servește de angajații lui, vînzătorul de clienții lui. Fiecare dintre noi îl consideră pe vecinul său ca pe un articol pe care trebuie să-l menajeze și să-l trateze cu o oarecare prietenie, căci, dacă nu-l poate întrebuința imediat, acest lucru se poate întîmpla ulterior. Astfel, relațiile umane sînt lipsite de dragoste și ură. Ele au o aparență de prietenie și o spoială de sinceritate, dar în realitate nu sînt decît răceală și indiferență, la care se adaugă o destul de puternică doză de suspi-

ciune subtilă. Cînd un om îi declară altuia: „Vorbiți de John Smith; e un om cumsecade", el urmărește să combată o neîncredere generală. Dragostea însăși, ca și relațiile dintre sexe prezintă acest caracter. Marea emancipare sexuală care a urmat după primul război mondial a fost o încercare disperată de a substitui plăcerea sexuală împărtășită cu un sentiment mai profund de dragoste. Cînd această experiență s-a dovedit falsă, polaritatea erotică dintre sexe a fost redusă la minimum și înlocuită printr-o complicitate amicală, stratagemă îngustă care trebuia să ofere un ajutor mai eficient în lupta vieții și un remediu împotriva solitudinii și izolării.

Alienarea raporturilor umane vine din suprimarea legăturilor sociale care caracterizau societatea medievală, ca și majoritatea celorlalte comunități precapitaliste[46]. Societatea modernă este formată din „atomi" — pentru a relua termenul grec echivalent individului —, mici particule străine unele față de altele, dar reunite prin interese egoiste și prin necesitatea de a se servi reciproc. Dar *omul este o ființă socială dotată cu nevoia profundă de a comunica, de a ajuta, de a se simți membru al unui grup.* Ce s-a întîmplat cu aceste pulsiuni sociale la om? Ele se manifestă în sfera *publică*, separată foarte clar de domeniul privat. Raporturile noastre individuale cu semenii sînt marcate de semnul egotismului: „Fiecare pentru sine, Dumnezeu pentru toți", afirmație total opusă învățăturii creștine. Individul este condus de un interes egocentric, și nu de un sentiment de solidaritate și de dragoste față de alții. Aceste tendințe pot să se manifeste prin inițiative izolate, prin acte de filantropie sau de bunătate, dar ele nu servesc drept bază relațiilor noastre sociale. De o parte se desfășoară viața personală a fiecăruia ca individ, de cealaltă parte se afirmă viața sa socială în calitate de „cetățean".

---

[46] Vezi conceptul de „comunitate" (Gemeinschaft) față de cel de „societate" (Gesellschaft) în accepția pe care o are în *Toennies' usage.*

Statul reprezintă în acest caz concretizarea existenței sociale. Se presupune că cetățenii demonstrează — și, în general, ei o fac — că au sentimentul datoriei lor civice. Ei își plătesc impozitele, votează, respectă legile și, în caz de război, sînt gata să-și sacrifice viața. Ce exemplu ar ilustra mai bine această dihotomie între viața publică și viața privată decît următorul fapt: același om care ar refuza să cheltuiască 100 de dolari pentru a ajuta un necunoscut nu și-ar risca oare viața pentru a-l salva pe acesta dacă împrejurările i-ar transforma în soldați îmbrăcați în aceeași uniformă? Uniforma este simbolul naturii noastre sociale, haina civilă — simbolul egotismului nostru.

Această teză este strălucit expusă în opera lui S.A. Stouffer [47]. Iată întrebarea care a fost adresată unui anumit număr de oameni, reflectînd ansamblul opiniei americane: „În ce privință vă faceți cele mai mari griji?". În marea majoritate a răspunsurilor au fost menționate probleme de ordin personal, economic, sanitar sau de alt fel. Numai 8% se preocupau de marile probleme mondiale, printre care și războiul; iar 1% se temeau de pericolul comunist sau de pierderea libertăților civile. Și, totuși, o parte din această populație crede că comunismul reprezintă un grav pericol și că războiul constituie cu adevărat o amenințare. Aceste date sociale nu sînt, așadar, resimțite ca realități personale, ceea ce explică indiferența, dar nu exclude, desigur, intoleranța. Tot atît de interesant este să observăm că, dacă jumătate sau aproape jumătate dintre oameni cred în Dumnezeu, nu se întîlnește aproape nimeni care să se neliniștească de sufletul său, de salvarea sa, de evoluția sa spirituală. Dumnezeu este tot atît de alienat ca și lumea. *Ceea ce alertează spiritul oamenilor și îi ține treji este partea personală și privată a vieții lor, și nu domeniul social, universal, cel care îi leagă de ceilalți.*

---

[47] S.A. Stouffer. *Communism, Conformity and Civil Liberties*, Doubleday & Co., Inc., Garden City, New York, 1955.

Separarea dintre comunitate și statul politic i-a făcut pe oameni să proiecteze în stat toate sentimentele lor sociale; ei l-au transformat astfel într-un idol, într-o putere care există și acționează deasupra lor. Ei s-au supus statului, văzut ca întruchipare a propriilor lor sentimente, și îl venerează ca pe o putere alienată în raport cu ei. În viața lor particulară, ei suferă din cauza izolării și a solitudinii care rezultă firesc din această separare. Cultul statului poate dispărea numai cu condiția ca oamenii să-și reapropriе forțele sociale și să edifice o comunitate în cadrul căreia sentimentele lor sociale să nu fie *suprapuse* vieții lor particulare, ci să cuprindă într-o aceeași existență unificată partea individuală și partea socială.

Care este relația *omului cu el însuși?* Am descris în altă parte acest gen de relație, folosind expresia „orientare mercantilă“[48]. În această tendință, omul se percepe pe sine însuși ca pe un obiect care trebuie să-și găsească o întrebuințare reușită pe piață.

El nu se simte ca o ființă activă, înzestrată cu posibilități umane: el este alienat în raport cu ele. Dornic să se vîndă cu succes, el nu desfășoară activitatea unui individ care gîndește și iubește — el joacă un rol economic și social. Dacă lucrurile ar putea să vorbească, la întrebarea: „Ce sînteți?“, o mașină de dactilografiat ar răspunde: „Sînt o mașină de dactilografiat“, la fel cum un automobil ar spune: „Sînt un automobil“ sau, mai bine: „Sînt un «Ford»..., un «Buick»..., un «Cadillac»...“ Cînd întrebați pe un om: „Ce sînteți?“, el răspunde: „Sînt un fabricant“, „Sînt un funcționar..., un medic“ sau: „Sînt un bărbat căsătorit“; „Sînt

---

[48] Conceptul de alienare nu este identic cu cel de orientare a caracterului: productivă, receptivă, exploatatoare, tezaurizantă și mercantilă. Alienarea poate să marcheze oricare din orientările neproductive, dar ea prezintă afinități particulare cu orientarea mercantilă. Ea este legată, în aceeași măsură, de personalitatea stigmatizată de Riesman; aceasta, deși constituie o parte din orientarea mercantilă, este totuși un concept diferit în punctele esențiale. (Vezi D. Riesman. *The lovely Crowd*, Yale University Press, New Haven, 1950, p. 23.)

tată a doi copii", și toate aceste răspunsuri au aceeași semnificație ca și cum ar emana din *lucruri*. Acesta este modul în care omul se simte el însuși, nu ca un individ apt de dragoste, de teamă, de convingeri, de îndoieli, ci ca o abstracție, alienată de natura sa autentică, însărcinată să îndeplinească o funcție precisă în sistemul social. El se judecă după reușita sa; dacă poate fi angajat în bune condiții, dacă poate să urce treptele ierarhiei, aceasta înseamnă succesul. Corpul, spiritul și sufletul său reprezintă capitalul său, iar sarcina lui constă în a le investi favorabil, în a avea de pe urma lor cel mai mare profit. Calitățile umane, cordialitatea, curtoazia, bunătatea sînt privite ca mărfuri, ca bunuri personale ce-i pot spori valoarea pe piață. Dacă individul eșuează în această plasare avantajoasă a persoanei sale, el trage concluzia că *el însuși* este un eșec; dacă reușește să parvină, *el* este o reușită. Simțul valorii sale proprii depinde clar de factori care îi sînt exteriori, de judecata versatilă emisă pe piață, care evaluează oamenii ca și cum aceștia ar fi mărfuri. *Oricare ar fi importanța serviciilor pe care le-ar putea face în realitate, omul nu are deci valoare comercială decît în măsura în care își găsește cumpărător pe piață.* Persoana alienată care se vede oferită în această manieră nu poate să nu piardă într-o mare măsură simțul demnității sale, atît de caracteristic individului uman chiar în civilizațiile cele mai primitive. Ea trebuie să-și piardă aproape total simțul identității sale. Acest sentiment, care îmi permite să mă simt ca o entitate unică și inimitabilă, izvorăște din persoana mea luată ca subiect al experiențelor *mele*, al ideilor, sentimentelor, deciziilor, judecății și actelor *mele*. Dar aceasta presupune ca experiența mea să fie autentică, și nu alienată. *Lucrurile* nu au simțul „eului", iar indivizii deveniți lucruri nu pot să-l aibă nici ei.

Această lipsă a sentimentului de identitate a fost privită ca un fenomen natural de către unul dintre cei mai înzestrați și mai originali psihiatri

din epoca noastră, H.S. Sullivan. El aprecia că psihologii care, ca mine, văd în pierderea acestui sentiment un accident patologic sînt oameni stăpîniți de o iluzie. Pentru el identitatea nu reprezintă decît succesiunea rolurilor pe care ni le asumăm față de ceilalți; aceste roluri ar avea ca scop să atragă aprobarea și să îndepărteze angoasa care ia naștere din dezaprobare. Ce deteriorare uluitor de rapidă a conceptului de „eu" după secolul al XIX-lea, după epoca în care Ibsen a ales această temă pentru critica făcută de el omului modern în Peer Gynt! Acest personaj este descris ca un om pornit în urmărirea profitului material, care constată din întîmplare pierderea individualității sale și se vede ca o ceapă, format din straturi suprapuse și lipsit de inimă. Ibsen descrie vertijul neantului ce-l cuprinde atunci pe Peer Gynt, panica ce-l împinge să prefere infernul haosului întunecat al neantului. Cu experiența „eului" dispare simțul identității, și cel care îl pierde ar deveni nebun dacă nu și-ar dobîndi un *simț secundar despre el însuși.* El operează această înlocuire văzîndu-se aprobat, stimat, util, plin de succese, pe scurt, considerîndu-se astfel un produs comercial care este *el*, deoarece alții îl văd ca o entitate, nu unică, ci conformă cu un model curent.

Nu se poate aprecia pe deplin natura alienării dacă nu se ia în considerație și următorul aspect specific al vieții moderne: *rutina și efectul ei negativ în raport cu conștientizarea problemelor esențiale ale existenței umane.* Abordăm aici o problemă universală—omul trebuie să-și cîștige existența, sarcină care îl preocupă tot timpul. El trebuie să se consacre nevoilor cotidiene, de multe ori repetate, care îi absorb energia, este prins în capcana rutinei necesare satisfacerii lor. El construiește o ordine socială făcută din convenții, din idei și din deprinderi care îl ajută să acționeze și să trăiască cu aproapele lui fără prea multe fricțiuni. Fiecare civilizație modelează o lume artificială suprapusă universului natural. Totuși omul nu poate să se realizeze decît dacă rămîne

în contact cu datele fundamentale ale existenței sale, dacă are posibilitatea să cunoască exaltarea dragostei și a solidarității, ca și tragismul solitudinii sale și caracterul fragmentar al existenței sale. Dacă rămîne prizonierul rutinei, dacă nu vede nimic dincolo de aparențele artificiale ale lumii, el pierde în același timp contactul și înțelegerea față de lume și de el însuși. Conflictul tradițional dintre rutină și încercările de a reveni la surse a inspirat arta și religiile, care vor să favorizeze această reîntoarcere, dar se împotmolesc adesea — acest lucru este valabil pentru religii — într-o nouă formă de rutină.

Istoria cea mai primitivă ne arată că omul s-a străduit întotdeauna să pătrundă în miezul realității prin intermediul creației artistice. Nemulțumit de funcția utilitară a armelor și uneltelor sale, el caută o cale de a o transcende, decorîndu-le pentru a le înfrumuseța. „Ritul", luat în sensul larg al termenului, face aceeași încercare. Acest cuvînt poate să desemneze aici o manifestare străină de actele religioase, precum jocul în drama greacă. Care era funcția acesteia din urmă? Problemele esențiale ale existenței umane erau prezentate în ea sub o formă dramatică, iar spectatorul, care atunci era mai activ decît cel de astăzi, participa la jocul artistic, scăpa de rutina vieții sale cotidiene și revenea astfel la rădăcinile însești ale existenței sale. Pus în contact direct cu umanul, el sorbea din acest joc o vigoare nouă. Fie că este vorba de drama greacă, de „Misterele" medievale sau de un dans indian, fie că ne gîndim la ritualurile creștin, ebraic sau hindus, sîntem în prezența formelor diverse în care sînt transpuse problemele fundamentale ale existenței umane, așa cum le găsim exprimate în filosofie și teologie.

Ce rămîne din această dramatizare în cultura modernă occidentală? Aproape nimic. Omul evadează cu greu din imperiul convențional al lucrurilor și depășește rar rutina, cu excepția eforturilor grotești continuate în loji și în frății. Singurul fenomen apropiat de semnificația ritului este

participarea spectatorilor la manifestările sportive. În acest caz este exprimată o problemă vitală: cea a luptei dintre oameni și experiența substitutivă a victoriei și a înfrîngerii. Dar ce punct de vedere îngust și ce experiență fragmentară în raport cu bogăția vieții umane!

În caz de incendiu sau de accident de mașină într-un mare oraș, zeci de gură-cască se opresc să privească. Milioane de oameni sînt fascinați de reportajele și de comentariile cotidiene care tratează despre crime și acțiuni ale poliției. Ei merg regulat la cinematograf să vadă filme ale căror teme favorite sînt crima și suferința.

Acest interes și această fascinație nu vădesc numai prostul gust și atracția pentru senzațional, ci și o tendință profundă spre o dramatizare a fenomenelor ultime ale existenței umane — viață și moarte, crimă și suferință, lupta omului împotriva naturii. Dar dacă drama greacă se confrunta cu aceste probleme pe un plan artistic și metafizic elevat, dramele și riturile noastre moderne sînt fruste și fără efect catartic. Totuși, toate aceste gusturi pasionate relevă nevoia de a străpunge stratul superficial al rutinei, în ciuda sărăciei extreme a mijloacelor întrebuințate.

Orientarea mercantilă este strîns legată de preeminența *nevoii de schimb* la omul modern. Chiar într-un sistem economic primitiv, bazat pe o formă rudimentară de diviziune a muncii, oamenii schimbă mărfuri între ei în cadrul tribului lor sau cu membrii triburilor vecine. Cel care confecționează țesături le schimbă pentru grîne, sau pentru seceri ori cuțite, în funcție de ceea ce vecinul său a produs sau fabricat. Diviziunea muncii accentuîndu-se, ea merge mînă-n mînă cu un schimb sporit de mărfuri, dar acest schimb nu este decît un mijloc care vizează un scop economic. Or, în societatea capitalistă, *schimbul a devenit un scop în sine.*

Nimeni altul nu a dezvăluit rolul fundamental al nevoii de schimb și nici n-a știut să-l explice ca o pulsiune esențială a omului mai bine decît Adam

Smith. Să-i dăm cuvîntul: „Această diviziune a muncii, din care derivă așa de multe avantaje, nu este la originea ei efectul vreunei înțelepciuni omenești care să prevadă și să urmărească belșugul general pe care ea îl realizează. Ea este consecința necesară, deși foarte lentă și treptată, a unei anumite înclinări a naturii omului, care nu are în vedere o astfel de largă utilitate, anume înclinarea de a face troc, de a trafica, de a schimba un lucru pentru altul.

Dacă această înclinare este unul din principiile ce derivă din natura omenească, asupra căreia nu se pot da explicații; sau dacă — ceea ce pare mult mai probabil — ea este consecința inevitabilă a facultăților rațiunii și graiului, nu intră în cadrul subiectului de față. Ea este comună tuturor oamenilor și nu se găsește la alte specii de animale, care se pare că nu cunosc nici schimbul și nici vreun alt fel de contracte... Nimeni nu a văzut niciodată un cîine făcînd cu altul un schimb de oase echitabil și deliberat“[49].

Principiul schimbului aplicat la o scară din ce în ce mai vastă este în realitate unul din stîlpii pe care se bazează economia capitalistă, dar Adam Smith prevede că el este chemat să devină unul din resorturile psihice cele mai importante ale personalității alienate a omului modern... Schimbul și-a pierdut funcția sa rațională de simplu mijloc; el a devenit un scop în sine și s-a extins la domeniile extraeconomice. Fără să fi vrut, însuși Adam Smith indică, prin exemplul său citat mai sus, natura irațională a acestei nevoi. În această operație nu poate fi vizat nici un scop realist; sau cele două oase sînt identice și nu există nici o rațiune de a le schimba, sau unul din ele este mai avantajos decît celălalt și cîinele care îl posedă nu va voi să-l cedeze. Exemplul nu este deci valabil decît în măsura în care schimbul este o nevoie în sine însăși, chiar dacă el nu

---

[49] Adam Smith. *Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei*, vol. 1, Editura Academiei R.P.R., București, 1962, p. 13. — *Nota trad.*

servește nici un scop practic — aceasta este, de altfel, opinia lui Adam Smith.

Așa cum am spus deja, dragostea pentru schimb a înlocuit-o pe cea pentru posesiune. Se cumpără o mașină sau o casă cu intenția de a le revinde la prima ocazie. Dar faptul cel mai important este că această pulsiune joacă un anumit rol în relațiile dintre persoane. Adeseori, dragostea nu este decît un schimb favorabil între două persoane care obțin cota maximă din ceea ce pot aștepta, avînd în vedere valoarea lor pe piața personalității. Fiecare persoană este un „pachet" a cărui „personalitate" reprezintă ansamblul diferitelor aspecte ale valorii ei de schimb, pus în evidență prin calitățile ei de bun vînzător. Aspectul exterior, educația, venitul, șansele de succes sînt tot atîtea elemente din care fiecare face eforturi să obțină cel mai mare profit posibil pe piață. Chiar faptul de a se duce la o serată sau de a întreține relații sociale își are importanța sa. Insul urmărește să întîlnească alte „pachete" mult mai bine cotate, în speranța unei operații avantajoase. El urmărește să schimbe poziția sa socială — adică pe sine însuși — pentru o alta mai elevată, și această operație cuprinde, de asemenea, prietenii, obiceiurile și sentimentele, pe care el le va schimba pe altele noi, așa cum ar face cu un „Ford" pentru un „Buick". Adam Smith vede în această nevoie o tendință inerentă naturii umane, pe cînd ea este, de fapt, un simptom al alienării și al abstractizării proprii caracterului social al omului modern.

Întreg procesul vieții este condus într-un mod asemănător cu cel al unei investiții profitabile de capital. Cumpărătorul care cumpără o bucată de săpun sau o livră de carne se așteaptă, de bună seamă, ca valoarea mărfii să corespundă sumei cheltuite. El vrea ca ecuația „atîta săpun = atîția bani" să se integreze logic în structura prețurilor în curs. Dar această așteptare vizează în prezent toate formele de activitate. Cînd un om se duce la concert sau la teatru, el se întreabă mai mult sau mai puțin explicit dacă spectacolul merită banii dați pe bilet. Întrucît această problemă a

căpătat un sens marginal, ea nu mai are unul fundamental, deoarece în ecuație sînt puse două valori fără un criteriu de comparație posibilă. Plăcerea de a asculta muzică nu poate fi exprimată în termeni monetari; nici concertul, nici faptul de a-l asculta nu sînt mărfuri. Același raționament se aplică celui care întreprinde o călătorie de agrement, asistă la o conferință, dă o recepție sau se apucă de orice altă activitate unde intervine necesitatea de a cheltui o sumă de bani. Nevoia de a evalua în date cuantificate actele ființelor vii apare și în această deprindere de a întreba dacă cutare lucru „ar valora timpul pierdut și banii cheltuiți". O seară petrecută de un tînăr în compania unei tinere, o vizită la prieteni și multe alte acțiuni care comportă sau nu o cheltuire de bani pun problema de a ști dacă acestea ar justifica timpul sau banii puși în joc[50]. În fiecare din aceste cazuri individul încearcă să justifice activitatea sa în termeni care corespund celor ai unor operații financiare profitabile — aici, investiția de energie. De asemenea, igiena și sănătatea trebuie să servească acest scop. Plimbarea matinală este considerată tot mai mult ca un bun plasament pentru sănătate, mai curînd decît ca o activitate agreabilă și suficientă în sine. Această atitudine își găsește expresia cea mai frapantă în conceptul de plăcere și de durere expus de Bentham. Plecînd de la aserțiunea că scopul vieții este căutarea plăcerii, Bentham sugerează un fel de contabilitate care ar arăta cantitatea de plăcere sau de durere generată de fiecare acțiune: acolo unde plăcerea domină, actul merită să fie realizat. Viața s-ar asemăna astfel cu o afacere a cărei balanță comercială, evaluînd plăcerea, ar indica ceea ce este profitabil.

Dacă ideile exprimate de Bentham nu mai sînt la preț, atitudinea pe care ele o desemnează s-a

---

[50] Vezi la Marx descrierea critică a omului în societatea capitalistă: „Timpul este totul; omul nu mai este nimic; el este cel mult întruchiparea timpului". (K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 88. — *Nota trad.)*

stabilit destul de solid[51]. O întrebare nouă a încolțit în spiritul omului modern, aceea de a ști dacă „viața merită osteneala să fie trăită“ și, în consecință, dacă propria sa viață este un succes sau un eșec. Această idee se bazează pe conceptul că viața este o întreprindere din care trebuie să se obțină un profit. La fel ca pentru o bancă, falimentul se produce atunci cînd pierderile sînt mai mari decît cîștigurile. Această viziune a lucrurilor este absurdă. Putem să fim fericiți sau nu, să realizăm anumite scopuri, să ne lipsim de altele; dar nu există un criteriu real pentru a determina dacă viața este demnă de a fi trăită. Probabil că, după bilanțul său, nici o viață nu merită să fie trăită. Ea duce cu necesitate la moarte; majoritatea speranțelor noastre sînt înșelate. Cunoaștem durerea și efortul; din acest punct de vedere s-ar părea că este aproape mai bine să nu te fi născut niciodată sau să fi murit în copilărie. Dar, pe de altă parte, cine poate spune dacă un moment de dragoste fericită, dacă bucuria de a respira și de a te plimba într-o dimineață strălucitoare și plină de miresme nu justifică toate necazurile existenței? Viața este un dar unic și un fel de sfidare, incompatibilă cu toate măsurile obișnuite, și nici un răspuns pertinent nu poate fi dat acestei întrebări, care ea însăși nu are nici un sens.

Această concepție despre viață, considerată ca o întreprindere, pare să servească drept bază unui fenomen caracteristic modern, fenomen care a făcut deja să curgă multă cerneală: *creșterea ratei de sinucideri* în societatea noastră occidentală. Între 1836 și 1890, numărul sinuciderilor a crescut cu 140% în Prusia, cu 355% în Franța. Între 1836 și 1845, Anglia recunoștea existența a 62 de cazuri de sinucideri la 1 000 000 de locuitori și a 110 între 1906 și 1910. În aceeași perioadă,

[51] În principiul plăcerii exprimat de Freud și în vederile sale pesimiste vizînd predominația durerii asupra plăcerii în societatea civilizată se poate vedea influența gîndirii lui Bentham.

Elveția trecea de la 66 la 150[52]. Cum putem explica această evoluție, avînd în vedere prosperitatea crescîndă din secolul al XIX-lea?

Este în afară de orice îndoială că motivele sinuciderii sînt de cea mai mare complexitate și că nici unul dintre ele nu poate fi considerat drept singura cauză. În China se întîlnește sinuciderea din spirit de răzbunare; sinuciderea melancolicilor este răspîndită în lumea întreagă. Dar nici una din aceste motivații nu joacă un mare rol în răspîndirea sinuciderii din secolul al XIX-lea. În opera sa clasică, Durkheim vedea cauza acestei răspîndiri în fenomenul pe care el îl numea „anomie". Prin aceasta el înțelegea distrugerea tuturor legăturilor sociale tradiționale, preeminența acordată statului asupra celorlalte organizații colective și suprimarea oricărei vieți sociale autentice[53]. El îi vedea pe oameni trăind în statul politic modern ca „o puzderie dezordonată de indivizi"[54]. Explicația sa merge în sensul acestei lucrări, și eu voi reveni mai tîrziu la această discuție. Cred că plictiseala și monotonia vieții create prin modul nostru alienat de a trăi sînt un factor suplimentar. Cifrele privind sinuciderile pentru țările scandinave, Elveția și S.U.A., adăugate la cifrele pentru alcoolism, par să confirme această ipoteză[55]. O altă cauză a fost ignorată de Durkheim și de alții. Ea se leagă de această concepție a bilan-

---

[52] Extras din *Les causes du suicide* de Maurice Halbwachs, Félix Alcan, Paris, 1930, p. 92 și 481.

[53] Vezi Emile Durkheim. *Le Suicide*, Félix Alcan, Paris, 1897, p. 446.

[54] *Op cit.*, p. 448.

[55] Toate cifrele indică, de asemenea, că în țările protestante există mai multe sinucideri decît în țările catolice. Acest lucru se poate datora unui anumit număr de factori inerenți diferențelor dintre cele două religii, precum o mai mare influență exercitată asupra vieții credincioșilor de către catolicism, sau mijloacele mai adecvate întrebuințate de biserica catolică pentru a da un sens ideii de păcat etc. Dar trebuie să ținem seama și de faptul că țările protestante sînt cele în care capitalismul este cel mai dezvoltat și a modelat mai mult caracterul populației, astfel încît diferențele dintre țările catolice și țările protestante corespund gradelor diferite de evoluție a capitalismului modern.

ţului, care priveşte viaţa sub unghiul unui faliment posibil. Numeroase sinucideri se datoresc sentimentului că „viaţa a fost un eşec", că ea „nu mai merită să fie trăită", iar sinuciderea devine astfel echivalentul unui faliment declarat, cînd pierderile sînt definitive.

c) Diverse alte aspecte

După ce am descris procesul de alienare modernă în diferitele lui aspecte, aş vrea să studiez aspectele specifice ale caracterului social contemporan care sînt apropiate de acest fenomen. Voi prezenta deci acest studiu în mai multe părţi separate, ceea ce îl va face mai clar şi mai accesibil.

1. *Autoritatea anonimă şi conformismul*

Primul din aceste aspecte este atitudinea omului modern faţă de *autoritate*.

Am studiat cele două forme de autoritate, una raţională şi dinamică, cealaltă iraţională şi inhibitoare, şi am admis că societatea occidentală din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea se caracteriza printr-o îmbinare a acestor două forme. Trăsătura lor comună este că ambele reprezintă o *autoritate declarată*. Se ştie de unde emană ordinele şi interdicţiile: tatăl, stăpînul, patronul, regele, ofiţerul, preotul, Dumnezeu, legea, conştiinţa morală. Comandamentele şi interdicţiile pot fi raţionale sau nu, suple sau rigide, iar cei cărora li se adresează pot să le respecte sau să se răzvrătească împotriva lor. Oricum ar fi, autoritatea rămîne evidentă, clar definită în natura şi în voinţa ei, şi se ştie ce va rezulta din supunere sau din revoltă.

Dar la jumătatea secolului al XX-lea autoritatea nu mai are acelaşi caracter; ea a devenit *anonimă*, *ocultă*, este o *autoritate alienată*. Nimeni nu dă ordine directe: nici un individ, nici o idee, nici o lege morală. Şi totuşi, sîntem cu toţii mai

„conformi“ decît erau membrii unei societăți puternic centrate pe autoritate. Singurul reprezentant al autorității este impersonalul „*se*“, dar ce reprezintă el? Profitul, imperativele economice, piața, bunul-simț, opinia publică, ceea ce „*se*“ face, „*se*“ simte și „*se*“ gîndește. Legile susținute de această autoritate anonimă sînt tot atît de invizibile ca și cele ale pieței și tot atît de insesizabile. Poți să învinuiești invizibilul? Poți să te revolți împotriva Nimănui?

Ștergerea autorității vizibile este ușor de reperat în toate sectoarele vieții. Părinții nu mai poruncesc; ei sugerează copiilor lor „să binevoiască să facă cutare sau cutare lucru“. Nemaiavînd nici principii, nici convingeri, ei se străduiesc să-i îndemne pe copiii lor să facă ceea ce corespunde legii conformității și, întrucît sînt mai în vîrstă și mai puțin „la curent cu moda“, învață adeseori din gura copiilor lor cum trebuie să se comporte un om. O evoluție identică s-a produs în economie și în industrie; nu se dau ordine, ci se „sugerează“; nu se comandă, ci se flatează și se influențează. Însăși armata americană a împrumutat mult de la această formă a autorității. Ei i se face propagandă ca și cum ar fi o întreprindere particulară, plină de atracții; soldatul american are sentimentul că aparține unei echipe, în ciuda pregătirii sale de a ucide și de a fi ucis — ceea ce este un adevăr incontestabil.

Atîta timp cît omul a suferit o autoritate manifestă, a existat o stare de conflict, deoarece el se revolta împotriva unei autorități irație nale. Dar în acest conflict și în lupta sa împotriva propriei conștiințe, omul își dezvolta personalitatea sau, mai precis, simțul „eului“ său se intensifica. El făcea pe cont propriu experiența îndoielii, a protestului, a revoltei; astfel el înțelegea realitatea. Și chiar cînd suferea o înfrîngere, avea sentimentul experienței sale individuale: înfrîngerea sa îi aparținea. Or, omul este incapabil de supunere sau de revoltă dacă este dirijat de o autoritate anonimă; el își pierde conștiința de sine și devine o parte banală a lui „*se*“.

Mecanismul care corespunde exercitării autorității anonime este *conformismul.* De la fiecare se așteaptă să facă ceea ce fac alții, deci el trebuie să se conformeze, să nu se arate diferit, să nu contrasteze cu masa. El trebuie să fie gata să se schimbe după modificările ansamblului, fără să se întrebe dacă are sau nu dreptate; grija sa trebuie să fie adaptarea, și nu o conduită de un fel particular. Singurul aspect permanent al personalității trebuie să fie această aptitudine pentru schimbare. Nimeni nu are putere asupra altuia, cu excepția mulțimii din care fiecare face parte și căreia fiecare i se supune.

Este aproape inutil să demonstrăm pînă la ce nivel s-a dezvoltat această stare de supunere față de masa anonimă. Totuși, vreau să citez cîteva exemple împrumutate din raportul interesant și instructiv despre cartierul de locuințe Park Forest din Illinois. Acest raport pare să justifice formula plasată de autorul raportului la începutul unui capitol: „Viitorul, C/o Park Forest“ [56]. Acest ansamblu construit aproape de Chicago avea ca scop să adăpostească 30 000 de persoane, pe de o parte închiriind apartamente cu grădină, pe de altă parte vînzînd case de tip fermă. Două apartamente jumelate, formate din cîte două camere, erau închiriate cu 92 de dolari, și fiecare casă era vîndută cu 11 295 de dolari. În majoritatea lor, locuitorii sînt funcționari, cu cîțiva chimiști și ingineri printre ei, al căror venit mediu se situează între 6 000 și 7 000 de dolari; ei sînt în vîrstă de 25—35 de ani, căsătoriți și sînt tați a unuia sau doi copii.

Care sînt relațiile sociale și adaptarea în acest fel de comunitate? În timp ce oamenii se stabilesc în ea din „rațiuni de simplă necesitate economică“, și nu conduși de atracția unui refugiu posibil, autorul semnalează că „unele persoane,

---

[56] Cifrele date în continuare sînt împrumutate din articolul lui William H. Whyte Jr. *The Frankients*, „Fortune“, mai, iunie, iulie și august 1953, Copyright 1953, Time Inc.

după ce au pătruns în acest mediu, găsesc aici căldură și îmbărbătare, și apoi judecă cu o severitate neîndreptățită celelalte medii"; uneori ești derutat cînd auzi pe locuitorii acestor noi periferii vorbind de „exterior". Acest sentiment de sprijin călduros este mai mult sau mai puțin identic cu bucuria de a fi agreat. „Aș putea să găsesc un loc mai bun decît cel în care ne aflăm", spune cineva, „și trebuie să adaug că acesta nu este genul de loc unde să-ți inviți la masă patronul sau un client. Dar într-o comunitate ca aceasta ești acceptat cu adevărat". Această profundă dorință de a fi admis constituie o trăsătură caracteristică a persoanei alienate. Cineva ar simți o recunoștință asemănătoare pentru cine îl acceptă, dacă s-ar considera acceptabil, și atunci de ce un cuplu tînăr, elevat și hărăzit reușitei, ar simți asemenea îndoieli dacă ceva nu i-ar împiedica să se accepte pe ei înșiși — pentru că ei *nu sînt* ei înșiși. Singurul refugiu pentru a avea sentimentul identității tale este conformitatea. A fi acceptabil înseamnă atunci a semăna cu ceilalți. A te simți inferior înseamnă a te vedea diferit; ce importanță are să știm că acest lucru este mai rău sau mai bun?

Adaptarea începe foarte devreme. Iată cum sună opinia unui părinte care rezumă în felul său conceptul de autoritate anonimă: „Adaptarea la grup nu pare să pună pentru ei (copiii) multe probleme. Ei lasă impresia că nu consideră pe nimeni ca reprezentînd autoritatea — există sentimentul unei colaborări perfecte. În parte, aceasta provine din obiceiul precoce al jocurilor comune în curte". Această mărturisire exprimă, de fapt, lipsa de autoritate, valoare pozitivă conform modului de gîndire din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Or, în spatele acestei concepții despre libertate se profilează autoritatea anonimă cu corolarul său, lipsa de individualitate. Ce expresie mai sugestivă a spiritului conformist am putea cita decît această declarație făcută de o mamă: „Johnny n-a prea mers bine cu școala. Învățătorul lui mi-a spus că acest

lucru este valabil în multe privințe, *dar că comportamentul său social nu vădește o adaptare perfectă. Își alege unul sau doi tovarăși de joacă, iar uneori îi place să rămînă singur*". Într-adevăr, individul alienat consideră că este aproape imposibil să rămînă singur, căci singurătatea îi provoacă groaza de neant. Este de mirare totuși că această constatare poate fi formulată atît de sincer și ea arată că nu ne mai este nici măcar rușine de spiritul nostru de turmă.

Părinții se plîng uneori că școala este cam „tolerantă" și că copiii nu sînt disciplinați, dar, „oricare ar fi greșelile comise de părinți la Park Forest, nu-i putem acuza nici de severitate, nici de autoritarism". Acest lucru este sigur; dar pentru ce s-ar fi recurs la o autoritate afirmată de vreme ce autoritatea anonimă, a conformismului, îi supune total pe copii lui „*se*", chiar dacă aceștia nu suferă tirania individuală a părinților lor? Dealtfel, plîngerile părinților în ce privește lipsa de disciplină nu sînt exprimate într-un mod prea serios, căci la Park Forest triumfă în mod evident apoteoza pragmatismului. Fără îndoială, ar fi o exagerare să spunem că noii locuitori au ajuns să zeifice societatea — și adaptarea pe care aceasta o pretinde fiecăruia—, fapt e însă că în foarte puține chestiuni sînt în dezacord cu ea. Ei aparțin, cum se spune, unei generații dotate cu simț practic".

Un alt aspect al alienării prin conformism îl constituie această abolire a gustului și a judecății pe care autorul o descrie sub titlul „Creuzetul". „Cînd am venit pentru prima oară aici eram o pasăre rară, un «personaj». Îmi amintesc cît de șocat am fost cînd le-am declarat fetelor care locuiau în curte cu mine că ascultasem cu încîntare cu o seară înainte «Flautul fermecat». Nu pricepeau despre ce le vorbeam și atunci am început să înțeleg că conversațiile frivole și flecăreala le interesau în mult mai mare măsură. Ascult și acum «Flautul fermecat», dar astăzi știu că majoritatea oamenilor se intere-

sează de altceva". O femeie povestește următoarea anecdotă: o tînără care i-a făcut o vizită pe neașteptate a găsit-o citindu-l pe Platon. Vizitatoarea „numai că n-a leșinat de uimire, și de atunci toată lumea mă consideră o persoană ciudată", adaugă femeia. De fapt, ne spune autorul, biata femeie exagerează. Ceilalți nu o socotesc cu adevărat excentrică, „deoarece originalitatea ei este însoțită de destul tact și respect față de micile obiceiuri care îndulcesc raporturile cotidiene; echilibrul este deci păstrat". Ceea ce are importanță este de a pune în locul judecății de valoare opțiunea, fie că este vorba de a opta pentru „Flautul fermecat" în defavoarea conversațiilor banale, fie pentru republicani în defavoarea democraților. Important este, mai ales, să nu iei nimic prea în serios, să poți să-ți schimbi vederile și să admiți că orice convingere sau orice opinie e la fel de bună ca oricare alta. Pe piața opiniilor se consideră că fiecare posedă un produs de aceeași valoare, și ar fi indecent și incorect să ne îndoim de acest lucru.

Cuvîntul ales pentru a desemna conformitatea și sociabilitatea alienate exprimă acest fenomen în termenii unei valori foarte pozitive. Sociabilitatea uniformă și lipsa de individualitate sînt numite „extrovertire". În acest caz limbajul stigmatizează un amestec strîns de termeni psihiatrici și, într-o măsură însemnată, de date aparținînd filosofiei lui Dewey. Să citățm cuvintele unui activist social: „Într-adevăr, mulți oameni pot fi ajutați să fie fericiți aici. Eu însumi am sprijinit două cupluri și le-am obligat să iasă din ele însele. Am observat la ele potențialități pe care n-au știut să și le descopere singure. De fiecare dată cînd întîlnim o persoană timidă și închisă în sine, facem pentru ea un efort însemnat".

„Adaptarea" socială comportă, de asemenea, lipsa de respect pentru viața privată și obiceiul de a vorbi cu indiferență despre problemele tale. Și aici se simte influența psihiatriei moderne și a psihanalizei. Subțirimea pereților este conside-

rată ca o apărare împotriva sentimentului de solitudine. Un comentariu caracteristic sună astfel: „Nu mă simt niciodată singură, chiar atunci cînd lipsește Jim. Știu că prietenii sînt alături, căci seara îi pot auzi pe vecini prin pereți". Căsătorii care altfel s-ar fi destrămat sînt salvate, depresiunile psihice sînt ferite de agravări și aceasta vorbind, vorbind, vorbind... „Este minunat — spune o tînără femeie. — Poți să discuți cu vecinii despre toate problemele tale, despre lucruri pe care în Dakota de Sud le-ai fi păstrat pentru tine". Cu timpul, această facultate de a se destăinui se dezvoltă și detaliile cele mai mici și cele mai intime ale vieții familiale sînt arătate fără jenă celor din jur. „Nimeni — observă ei — n-a trebuit vreodată să caute singur soluționarea unei probleme". Fără îndoială, ar fi mai exact să spunem că ei nu s-au confruntat niciodată cu o problemă.

În această luptă împotriva solitudinii, arhitectura devine și ea funcțională. „Așa cum dispar ușile din interiorul caselor — ușile despre care se spune uneori că au marcat apariția clasei mijlocii —, tot astfel au căzut barierele față de vecini. Imaginea ferestrei panoramice, de exemplu, arată ceea ce se petrece *în interior*, ba chiar și ceea ce este vizibil prin fereastra panoramică a altor oameni".

Tipul fidel conformității dezvoltă o nouă moralitate, o nouă formă a supraeului. Dar această moralitate nu constituie „conștiința" tradiției umaniste, iar acest supraeu nu este format de imaginea unui tată autoritar. Virtutea trebuie să se adapteze și ea, iar a fi virtuos înseamnă a te asemăna cu ceilalți. A fi vicios înseamnă a fi „diferit". Această concepție este adesea exprimată în termeni psihiatrici, care desemnează ca „virtuoși" pe oamenii sănătoși, iar ca „răi" sau „vicioși" pe nevrozați. „Pentru cei din curtea ansamblului de locuințe nu există altă soluție". Dacă intrigile amoroase sînt rare, explicația trebuie căutată mai curînd în aceasta decît în motive de ordin moral sau în reușita căsătoriilor.

Se observă puține încercări în favoarea unei vieți mai intime. Regula este de a intra în casa altuia fără să bați la ușă și fără să faci vreun semn, dar anumite persoane, vrînd să-și păstreze puțin din intimitate, așează un scaun în fața casei înspre curtea comună, cu scopul de a arăta că nu vor să fie deranjate. „Totuși, aceste eforturi sînt însoțite de un element important: *cei care acționează astfel se simt întrucîtva vinovați*". Cu foarte rare excepții, a te izola de ceilalți este considerat o copilărie sau, și mai probabil, semnul unei stări nevrotice. Individul s-a rătăcit, și nu grupul. Cel puțin așa crede majoritatea, și ei regretă adeseori lucruri care, în altă parte, ar fi considerate normale și ca privindu-i numai pe ei. „Mi-am propus să dreg lucrurile — mărturisea un locatar unuia dintre vecini. — Mă simțeam rău și n-am putut să fac după aceea efortul de a mă adresa celorlalți. Nu le fac reproșuri pentru reacția pe care au avut-o. Pînă la urmă, am să mă descurc eu".

În realitate, intimitatea a devenit clandestină. Termenii întrebuințați aici sînt împrumutați din tradiția progresistă, pe un dublu plan: politic și filosofic. Ce formulare ar fi mai sugestivă decît aceasta: „Nu într-o contemplare solitară și egoistă se poate realiza cineva, ci pe baza actelor de colaborare cu semenul său". Aceasta înseamnă că trebuie să renunți la tine însuți, să devii o simplă parte a unui întreg și să iubești acest întreg. Acesta se mai numește, într-un mod foarte agreabil, „comuniunea tuturor". Se folosesc și termeni psihiatrici pentru a desemna această stare de lucruri: „Am învățat să nu mai fim introvertiți. Înaintea sosirii noastre aici trăiam mai mult pentru noi înșine. Astfel, duminica rămîneam în pat pînă spre orele două după-amiază, citind ziarele și ascultînd muzică la radio. În prezent, ne ducem în vizită la alții sau vin ei la noi. Cred cu adevărat că Park Forest ne-a lărgit orizontul".

Sustragerea de la conformitate nu atrage numai cuvinte de dezaprobare precum „nevrozat", ci uneori și sancțiuni mai crude. „Estella este un caz — afirmă un locatar al unui bloc extrem de activ. Cînd a venit aici, ardea de dorința să aparțină grupului. Este o fată generoasă din fire, gata întotdeauna să ajute pe cineva; dar în această privință este puțin prea complicată. Într-o zi s-a hotărît să-și cîștige simpatia tuturor, organizînd o reuniune pentru tinere. Sărmana, tare a fost nepricepută. Invitații ei au venit în costume de baie și pantaloni, ca de obicei; or, ea pusese șervețele și își etalase argintăria. De atunci, aproape că e pusă în carantină. Mare păcat. O vezi că se așează în fața casei, așteptînd neliniștită ca cineva să vină lîngă ea; de fiecare dată cînd fetele traversează curtea și trec rîzînd de o glumă oarecare, are impresia că rîd de ea. A venit ieri și a plîns toată după-amiaza. Mi-a mărturisit că ea și soțul ei intenționează să se mute în altă parte, unde vor putea s-o ia de la capăt". Alte sisteme culturale au pedepsit pe disidenți, politici sau religioși, cu închisoarea sau cu arderea pe rug. În cazul de față, pedeapsa este ostracizarea, care aruncă o biată femeie în ghearele disperării și îi inoculează un sentiment acut de vinovăție. Și pentru ce crimă? Pentru o simplă eroare, pentru o greșeală banală față de zeul conformității.

Unul din efectele alienării relațiilor umane constă în această formare a prieteniilor plecînd de la hazardul vecinătății, și nu de la preferințe sau atracții reciproce. Lucrurile se petrec astfel: „Totul începe de la copii. Noile cartiere sînt matriarhate, dar copiii joacă în cadrul lor un asemenea rol de dictatori, încît termenul de *filiarhat* nu ar fi un simplu joc de cuvinte. Ei sînt cei care stabilesc raporturile de bază. Prieteniile dintre ei se prelungesc în cele dintre mamele lor, apoi devin relații familiale. Tații urmează mișcarea".

Valul traficului juvenil pe străzi... decide care va fi ușa funcțională, adică, în case, ușa din față,

iar în curți, cea din spate. Copiii determină și drumul pe care se merge după ce se iese pe o asemenea ușă „funcțională"; cînd gospodinele vor să facă vizite vecinilor lor, ele merg pe lîngă case, astfel încît să-și vadă copiii și să audă telefonul. Circuitul se cristalizează ca într-un „joc de dame" și constituie baza prieteniilor dintre adulți. Această influență în alegerea prieteniilor este atît de determinantă, încît cititorul articolului este invitat de autor să discearnă grupurile de prietenii numai după observarea locurilor.

Interesantă nu este aici numai constatarea unei asemenea stări de alienare și a unui asemenea respect al conformității; semnificativă este și reacția oamenilor. Aceștia par să accepte fără reticențe această nouă formă de adaptare. „Altădată oamenii refuzau să admită că conduita lor ar putea fi tributară unor elemente străine de liberul lor arbitru. Nimic din acesta nu se mai găsește la locatarii noului cartier. Ei au pe deplin conștiința puterii constante exercitate asupra lor de mediul înconjurător. Există puține subiecte care să-i pasioneze mai mult. Iar gustul crescînd pentru psihologie, pentru psihiatrie și sociologie face ca ei să discute despre viața lor socială în termeni surprinzător de clinici. Totuși, ei nu au sentimentul de a fi condiționați; ei par să se mulțumească cu constatarea stării de lucruri și cu dorința de a o înțelege, fără să simtă însă și dorința de a o schimba".

Această tînără generație explică modurile sale de viață printr-o anumită filosofie. „Nu este vorba numai de o dorință instinctivă, ci și de un sistem de valori care să fie transmis copiilor; astfel, generația următoare va fi gata să zeifice utilitatea socială. Totul e să meargă — și, fără să știm de ce, aceasta este de acum înainte problema esențială. Din moment ce ansamblul social a ajuns la o atît de mare complexitate — spun locatarii —, individul nu are semnificație decît în raport cu contribuția sa la armonia grupului. Și pentru acești oameni într-o continuă deplasare, deci mereu în contact cu noi grupuri, capacita-

tea de adaptare a devenit deosebit de necesară. După cum repetă ei adesea, se găsesc cu toții pe aceeași corabie". În alt loc autorul declară: „Valoarea reflecției solitare, faptul că uneori conflictul are un rol de jucat, și alte idei tulburătoare, intervin arareori". Lucrul cel mai important și, probabil, singurul pe care atît copiii cît și adulții trebuie să-l învețe este de a trăi în bună înțelegere cu ceilalți. Acest lucru se poate numi „a avea simț civic", în limbajul școlar, sau „extrovertire", sau „simț al grupului", pentru a vorbi ca adulții.

Sînt oamenii cu adevărat fericiți, satisfăcuți, așa cum cred ei? Dacă se ține seama de natura umană și de condițiile pe care le presupune pentru fericire, e greu de crezut că așa stau lucrurile. Dealtfel, în această privință ei sînt încercați de anumite îndoieli. Deși cred că datoria lor se traduce prin conformitate și adeziune la grup, mulți dintre ei simt că, făcînd aceasta, „frustrează în ei alte nevoi". Ei simt ca „o datorie morală faptul de a se conforma obiceiurilor grupului — și continuă astfel, nesiguri și ezitanți, *prizonieri ai acestei fraternități*"*. „Din cînd în cînd îmi pun întrebări — mărturisește una din locatare, într-o străfulgerare de luciditate. Nu vreau să fac nimic care să-i rănească pe oamenii de aici; sînt demni și binevoitori, iar eu sînt mîndră de spiritul nostru de comunitate și de această reușită a vieții noastre, în ciuda tuturor deosebirilor dintre noi. Totuși, mi se întîmplă uneori *să mă gîndesc la mine și la soțul meu, și la tot ceea ce noi neglijăm să facem, și acest lucru mă deprimă. E oare suficient să nu fim răi?*"* Această viață de compromis, această viață orientată spre exterior este, în realitate, o existență închisă, lipsită de personalitate și, prin urmare, deprimantă. Ei *sînt* cu toții „pe aceeași corabie", dar, după cum observă foarte just autorul, „încotro se îndreaptă corabia? Se pare că nimeni n-are

---

* Sublinierea autorului. — *Nota trad.*

nici cea mai vagă idee despre acest lucru, ba chiar că nu consideră util să pună problema".

Acest spirit de conformitate, propriu cartierului Park Forest, nu este, desigur, identic în toată America. Cauzele sînt evidente. Locatarii sînt tineri, aparţin clasei mijlocii şi progresează pe plan social; majoritatea dintre ei au profesiuni în care sînt manipulate simboluri şi oameni, iar avansarea lor depinde de capacitatea lor personală de a se lăsa manipulaţi. Fără nici o îndoială, în interiorul aceluiaşi grup profesional, sau în alte grupuri, există lucrători mai puţin „avansaţi", ca acei ingineri, chimişti şi fizicieni pe care-i preocupă mai mult treaba lor în sine decît ascensiunea pe treptele carierei. Cu atît mai mult există, în agricultură, oameni al căror stil de viaţă n-a fost modificat profund de progresele secolului al XX-lea. Lor li se pot adăuga muncitorii din uzine, ale căror salarii nu diferă cu mult de cele ale funcţionarilor de birou, dar al căror gen de muncă este cu totul deosebit. Deşi nu ţine de subiectul discuţiei de faţă, trebuie să mai adăugăm un lucru: există, cu siguranţă, mari divergenţe între oamenii care îi manipulează pe alţii şi cei care creează obiecte, chiar dacă rolul lor în procesul de producţie este fragmentar şi alienat. Muncitorul dintr-o mare uzină metalurgică colaborează cu alţii şi este obligat să facă acest lucru dacă vrea să-şi protejeze viaţa. El evită pericolele, pe care le înfruntă împreună cu ceilalţi. Tovarăşii săi de muncă şi maistrul lui sînt gata să aprecieze îndemînarea sa mai curînd decît calitatea surîsului său şi „personalitatea sa agreabilă". El se bucură de concedii plătite şi de o doză de libertate considerabilă în afara programului său de lucru; el poate să se ocupe de grădina sa, să se dedice unei activităţi preferate sau să participe la activităţi locale sau sindicale[57].

---

[57] Vezi Warner Bloomberg Jr., articolul său *The Monstrous Machine and the Workers*, în „The Reporter" din 28 septembrie 1953, şi conferinţele lui la Universitatea din Chicago, *Modern Time in the Factory*, 1934, din care a avut bunătatea să-mi comunice o versiune.

Şi totuşi, în ciuda acestor caracteristici distinctive care marchează existenţa unui muncitor din uzină în raport cu funcţionarii de birou şi cu păturile superioare ale claselor mijlocii, muncitorul are puţine şanse de a scăpa de influenţa dominantă a spiritului conformist. Într-adevăr, condiţiile sale de muncă sînt alienate şi ele, iar activitatea sa nu antrenează decît într-o slabă măsură resursele energiei şi raţiunii lui. Dezvoltarea automatizării în activitatea industrială merge, dealtminteri, rapid în contra acestui factor. În acelaşi timp, muncitorul participă la întregul nostru aparat cultural, a cărui influenţă o suportă: publicitate, cinema, televiziune, ziare. Astfel el este adus la conformitate, deşi, poate, cu mai puţină forţă decît alte straturi ale populaţiei[58]. Ceea ce se dovedeşte exact pentru muncitorii din uzine este valabil şi pentru agricultori.

2. *Principiul nonfrustrării*

După cum am semnalat deja, *autoritatea anonimă* şi *conformitatea* decurg în esenţă din modul nostru de producţie, care cere o adaptare rapidă la maşină, comportament disciplinat din partea masei, gusturi comune cu ale celorlalţi şi supunere, fără a recurge la forţă. Un alt aspect al sistemului nostru economic, *necesitatea unui consum de masă*, a contribuit la modelarea caracterului social al omului modern, care prezintă un contrast frapant cu cel al omului din secolul al XIX-lea. Mă refer la *principiul că orice dorinţă trebuie să fie satisfăcută imediat şi că nici o aşteptare nu trebuie să fie frustrată.* Ilustrarea cea mai probantă a acestui principiu poate fi luată din sistemul nostru de cumpărare. În cursul secolului al XIX-lea, omul cumpăra ceea ce îi trebuia după ce economisea suma necesară pentru aceste cumpărături. La ora actuală cumpărăm

[58] O analiză detaliată a muncii în industria modernă este făcută puţin mai departe.

ceea ce ne trebuie — și ceea ce nu ne trebuie — datorită creditului, iar publicitatea este menită să stîrnească dorința de a cumpăra și să flateze gusturile clienților eventuali cu scopul de a-i seduce. Se evoluează într-un cerc vicios. Lumea se angajează dînd aconturi și, în momentul în care este pe punctul de a termina de plătit ratele, revinde obiectul și își cumpără altul nou — ultimul model.

Acest principiu, că nici o dorință nu trebuie să rămînă nesatisfăcută, a influențat și comportamentul sexual, în special după sfîrșitul primului război mondial. O interpretare destul de frustă a freudismului a contribuit la formarea unor raționalizări oportuniste. Se considera că nevrozele rezultau din refularea pulsiunilor sexuale, că frustrările provocau traumatisme și că sănătatea era în funcție de libertatea sexuală. Preocupați să procure copiilor lor ceea ce le era necesar, părinții înșiși căpătau un „complex". Din nefericire, un mare număr din acești copii aterizau, ca și părinții lor, pe divanul analistului, dacă aveau mijloacele financiare necesare.

Aviditatea posesiei și incapacitatea de a amîna satisfacerea dorințelor — aceste trăsături caracteristice ale omului modern — au fost stigmatizate de observatori pătrunzători, ca Max Scheler și Bergson. Ele au fost exprimate într-un mod mai zguduitor de Aldous Huxley în *Cea mai bună dintre lumi.* Una din lozincile care contribuie în carte la condiționarea adolescenților este următoarea: „*Nu lăsa niciodată pe mîine plăcerea pe care poți să ți-o procuri astăzi*". Această idee, repetată de două sute de ori, de două ori pe săptămînă, de la ora paisprezece la șaisprezece și jumătate, le bombardează creierul. Satisfacerea imediată a unei dorințe este resimțită ca o bucurie. „În prezent toată lumea este fericită!", sună o altă lozincă din *Cea mai bună dintre lumi.* „Oamenii obțin întotdeauna ceea ce doresc și nu doresc niciodată ceea ce nu pot să aibă". Această nevoie de a obține imediat mărfuri este, în *Cea mai bună dintre lumi*, ca și în

lumea noastră, dublată de satisfacerea dorințelor sexuale. Păstrarea unui partener „în dragoste“ dincolo de o anumită perioadă de timp, relativ scurtă, e considerată ca imorală. „Dragostea“ este expresia unei dorințe sexuale obișnuit efemere și care trebuie satisfăcută imediat. „Se urmărește cu cea mai mare grijă să fiți cruțați de un sentiment trainic. Nu se poate produce nimic asemănător cu o fidelitate împărtășită; sînteți condiționați în așa măsură, încît să urmați fără greș calea prescrisă. Or, această cale se arată atît de agreabilă, atît de favorabilă eliberării pulsiunilor naturale, încît nimeni nu poate să o refuze cu adevărat“[59].

Această eliberare totală a instinctelor duce la același rezultat ca și lipsa de autoritate declarată, adică la paralizie, ba chiar la distrugerea, pur și simplu, a individualității. Dacă nu amîn satisfacerea dorinței mele — or, eu sînt hotărît să nu doresc decît ceea ce pot să obțin —, nu am parte nici de îndoieli, nici de conflicte. N-am de luat nici o hotărîre. Nefiind niciodată singur cu mine însumi, sînt întotdeauna aferat, fie în munca mea, fie în distracțiile mele. Nu simt nici o nevoie să devin cu adevărat conștient de mine, căci căutarea plăcerii îmi absoarbe facultățile. *Eu sînt — ce? Un sistem organizat de dorințe și de satisfacții bine angrenate.* Lucrez pentru a-mi satisface dorințele, iar acestea sînt încontinuu excitate și dirijate de mașina economică. Majoritatea acestor pofte sînt sintetice; pînă și apetitul sexual este stimulat într-un mod artificial. Aceasta este o condiție necesară a rezultatului căutat: obținerea unei populații mulate la sistemul contemporan — formată din oameni „fericiți“, scutiți de îndoieli și care să trăiască fără conflicte, lăsîndu-se conduși fără folosirea forței.

Plăcerea constă mai ales în a consuma și „a absorbi“; mărfurile, spectacolele, hrana, băuturile, țigările, oamenii, conferințele, cărțile, fil-

[59] Aldous Huxley. *Le Meilleur des Mondes.*

mele — totul este „îngurgitat, înfulecat". Lumea e văzută ca un enorm obiect la care rîvnim, ca un măr gigantic, ca o sticlă uriașă sau chiar ca o doică generoasă. Cît despre noi, noi sîntem cei alăptați, cei care așteptăm continuu, plini de speranțe și mereu dezamăgiți. Cum am putea să împiedicăm acest lucru dacă nașterea noastră nu evoluează dincolo de sînul mamei, dacă nu sîntem niciodată înțărcați și rămînem copii întîrziați, dacă nu depășim niciodată stadiul receptivității?

În felul acesta indivizii se simt jenați, inferiori, insuficienți, vinovați. Au impresia că există fără să trăiască și văd că viața li se scurge ca nisipul printre degete. În ce fel reacționează ei la aceste tulburări, create prin atitudinea lor pasivă? Printr-o altă formă de pasivitate, printr-o exteriorizare constantă: *flecărind.* Ca și în cazul autorității și al consumului, un lucru care era productiv a fost transformat în contrariul său.

3. *Asociația verbală liberă și libertatea cuvîntului*[60]

Freud a descoperit principiul *asociației verbale libere.* Dînd ideilor sale posibilitatea de a se exprima fără constrîngere, și aceasta în prezența unui auditor competent, individul este determinat să-și dezvăluie gîndurile și sentimentele inconștiente, fără a fi sub influența somnului, a băuturii, a nebuniei sau a hipnozei. Psihanalistul descifrează dezvăluirile pacientului, pătrunzînd mai bine sensul decît el însuși, grație unei eliberări a ideilor, reprimate de regulă prin influ-

---

[60] Preferăm conceptul psihanalitic de bază „asociația verbală liberă" sintagmei „asociație liberă" pentru a evidenția mai clar procedeul psihanalitic de investigație spontană a fenomenelor din inconștient, deosebită de cea dirijată, la care, de altfel, se referă și autorul în paginile de față. — *Nota trad.*

ența convențiilor. Dar, ca și libertatea și fericirea, asociația verbală liberă va degenera în curînd. Mai întîi s-a alterat procedeul psihanalizei riguroase — nu întotdeauna, dar adeseori. El s-a transformat într-o flecăreală lipsită de sens. Unele școli au redus rolul analistului la cel al unui auditor înțelegător, capabil să repete confidențele pacientului în termeni ușor diferiți, dar fără să încerce interpretarea sau explicarea lor. Toate acestea pentru că nu trebuie să se atenteze la libertatea consultantului. Ideea freudiană a asociației verbale libere a devenit instrumentul a numeroși psihologi care se numesc consilieri, deși singurul lucru de la care se abțin este tocmai acela de a da sfaturi. Acești oameni joacă un rol din ce în ce mai important în calitate de practicieni particulari și de consilieri în industrie[61]. Care sînt efectele acestui procedeu? În orice caz, nimic asemănător cu cura pe care o preconiza Freud cînd a conceput asociația verbală liberă ca bază pentru o înțelegere valabilă a inconștientului. Se obține mai degrabă un fel de „scădere de tensiune", rezultînd dintr-o conversație cu inima deschisă în fața unui auditor plin de simpatie. Atîta timp cît individul păstrează pentru sine gîndurile lui, ele sînt adesea cauze de tulburare; dar această tulburare poate fi profitabilă, căci el scrutează aceste idei, reflectează, încearcă sentimente, și din această frămîntare interioară pot să se nască aspecte noi. În loc de aceasta, dacă gîndurile sînt rostite fără înconjur, dacă se suprimă concentrarea și densitatea gîndirii, nimic nu poate să încolțească. La fel se întîmplă cu consumul satisfăcut imediat. Omul devine un sistem în interiorul căruia se efectuează un fel de du-te-vino continuu, fără tensiune, fără asimilare veritabilă, fără indivi-

---

[61] Vezi W.J. Dickson. *The New Industrial Relations*, Cornell University Press, 1948, și discuția lui G. Friedmann în *Où va le travail humain?*, Gallimard, Paris, 1950, p. 142 și urm. Vezi, de asemenea, *Industrial Psychology* de H.W. Harrell, Rinehart and Co., Inc., New York, 1949, p. 372 și urm.

dualitate, fără nimic. Descoperirea lui Freud tindea să aducă la suprafață elementele ascunse ale inconștientului și *să dezvăluie ființa reală.* Forma modernă a confidenței față de un auditor binevoitor are un efect opus, deși nemărturisit: ea îl face pe om *să uite* ceea ce este (dacă mai are destulă memorie), să înlăture orice tensiune și să piardă sentimentul de sine. Așa cum se ung mașinile, așa se alină durerile oamenilor și în special ale celor care muncesc în marile organizații. Sînt „momiți" cu lozinci agreabile, cu avantaje materiale, și aceasta datorită înțelegerii psihologilor.

Acest exercițiu: a vorbi — a asculta a devenit distracția de cameră a celor care nu pot să-și permită să plătească un auditor profesional sau care preferă să aibă de-a face cu un profan. „A-ți descărca sufletul" a devenit în prezent o ocupație sofisticată și la modă. Nici o inhibiție, nici un sentiment de rușine, nici o reținere. Omul povestește evenimente tragice din viața sa cu tot atîta ușurință de parcă ar fi vorba de o altă persoană destul de indiferentă sau de mici necazuri legate de automobilul lui.

În realitate, psihologia și psihiatria sînt pe cale de a-și pierde funcția lor fundamentală și de a-și asuma alta. De la oracolul din Delfi: „Cunoaște-te pe tine însuți!" pînă la terapeutica lui Freud, rolul psihologiei a fost acela de a descoperi „eul", de a înțelege individul, de a dezvălui „adevărul care eliberează". La ora actuală, întrebuințarea științelor psihologice, psihiatrice și psihanalitice amenință să devină un instrument tocmai pentru manipularea oamenilor. Specialiștii în acest domeniu decid ce este o persoană „normală" și, pe de altă parte, determină anomaliile. Ei stabilesc metode în măsură să permită adaptarea indivizilor, să-i facă fericiți și normali. În *Cea mai bună dintre lumi*, această condiționare începe, datorită mijloacelor chimice, în prima lună a sarcinii și durează pînă după pubertate. În zilele noastre, ea începe puțin mai tîr-

ziu. Repetarea continuă prin ziare, la radio și televiziune constituie esența ei. Dar ea își găsește deplina realizare în procedeele psihologiei moderne. Ceea ce a făcut Taylor pe planul muncii industriale fac psihologii pentru ansamblul personalității, întotdeauna sub numele de înțelegere și de libertate. Printre psihologi, psihiatri și psihanaliști se întîlnesc numeroase excepții de la această atitudine; totuși, este sigur că evoluția actuală a acestor profesiuni constituie pentru dezvoltarea umană un pericol serios și că specialiștii care le exercită devin comparabili cu preoții unei noi religii — cea a amuzamentului, a consumului și a lipsei de personalitate; ei sînt experți în manipularea oamenilor și devin purtătorii de cuvînt ai alienării.

4. *Rațiune, conștiință și religie*

Ce se întîmplă cu acești trei factori într-o lume alienată? La o privire superficială, ei par înfloritori. În țările occidentale nu se mai poate vorbi de analfabeți. În S.U.A., numărul tinerilor care frecventează universitatea se află constant în creștere. Toată lumea citește ziarele și vorbește în termeni raționali despre problemele lumii. În ce privește conștiința, majoritatea oamenilor acționează cu decență în domeniul îngust în care evoluează ei, lucru dealtminteri destul de surprinzător dacă se ia în considerare confuzia generală a spiritelor. Să trecem la religie: este un fapt bine cunoscut că apartenența la un cult este mai frecventă decît oricînd și că marea majoritate a americanilor cred în Dumnezeu — cel puțin aceasta este concluzia sondajelor făcute în opinia publică. Totuși, nu este nevoie să scormonim prea adînc pentru a face descoperiri mai puțin optimiste.

Dacă luăm în considerare punctul de vedere al rațiunii, trebuie mai întîi să precizăm la ce capacitate umană trebuie să ne referim. După cum am mai afirmat, este necesar să deosebim inteligența de rațiune. Prin *inteligență* înțeleg facultatea de

a manipula concepte care trebuie să permită atingerea unui scop practic. Cimpanzeul care folosește două bețe pentru a prinde o banană, deoarece nici unul din cele două nu este, el singur, suficient de lung pentru această operație, se servește de inteligență. Așa acționăm noi cînd efectuăm calcule care să ne permită realizarea planurilor noastre. În acest sens, *inteligența* ne determină să luăm lucrurile așa cum sînt ele și să încercăm diferite combinații ce pot înlesni manipularea lor. Inteligența este gîndirea pusă în slujba unei supraviețuiri biologice. *Rațiunea*, pe de altă parte, caută să înțeleagă; ea caută să pătrundă dincolo de suprafață, să descopere miezul, esența realității care ne înconjură. Rațiunea are un rol de jucat, dar rolul său este mai puțin destinat lumii fizice decît existenței mentale și spirituale. Totuși, dacă se admite că actul previziunii și predicției depind adesea de identificarea forțelor subiacente naturii, rațiunea este adeseori reclamată, în viața individuală și socială, pentru a prevedea — și uneori acest lucru este necesar supraviețuirii fizice.

Rațiunea presupune relația cu lumea și cu sentimentul de sine. Pentru cel care se mulțumește să fie un receptacol pasiv, compararea și manipularea ideilor, a impresiilor, a opiniilor este posibilă; dar el nu poate să le înțeleagă sensul. Descartes deducea existența omului ca individ din faptul că gîndește: gîndesc, deci sînt. Reciproca este la fel de adevărată. Numai faptul că eu sînt „eu", că nu mi-am pierdut individualitatea în impersonalul „*se*", poate să-mi permită să gîndesc, adică să-mi întrebuințez rațiunea.

Strîns legată de aceasta, lipsa simțului realității caracterizează persoana alienată. Această idee, în ce privește omul modern, se opune ideii larg răspîndite că epoca noastră se distinge, în curentul istoric, printr-un realism mai mare. Or, a vorbi de realismul nostru este aproape o deformare paranoidă. Ce fel de realiști sîntem noi, care ne jucăm cu arme capabile să distrugă întreaga civilizație modernă, și chiar planeta! Dacă un

individ izolat ar fi surprins cu o asemenea îndeletnicire, ar fi închis imediat, și dacă s-ar lăuda cu realismul său, psihiatrii ar considera această atitudine ca un simptom suplimentar al maladiei mentale. Dar, lăsînd aceasta la o parte, e clar că omul modern vădește o lipsă surprinzătoare de realism în toate domeniile: în ceea ce privește semnificația vieții și a morții, bucuria și durerea, sentimentele și ideile serioase. El a escamotat realitatea existenței umane, înlocuind-o printr-o pseudorealitate artificială și înfrumusețată; el s-a comportat aproape ca sălbaticii care și-au pierdut pămînturile și libertatea în schimbul unor mărgele de sticlă. El s-a îndepărtat atît de mult de realitatea umană, încît ar putea să spună, împreună cu locuitorii din *Cea mai bună dintre lumi:* „Cînd individul simte, comunitatea se clatină".

Un alt factor constitutiv al realității contemporane, factor deja menționat, se exercită împotriva rațiunii. De îndată ce o persoană nu poate să îndeplinească totalitatea unei sarcini, de îndată ce dimensiunea lucrurilor și amploarea organizării acțiunilor umane depășesc posibilitățile noastre de înțelegere, noi nu mai putem să percepem nimic ca pe un întreg. Ne este deci interzis să înțelegem legile subiacente ale diverselor fenomene. Inteligența este suficientă pentru a manipula corect o parte dintr-o entitate mai mare, fie că este vorba de o mașină sau de un stat. Dar rațiunea nu poate să se exercite decît dacă se angrenează în ansamblu, dacă se confruntă cu entități observabile și manevrabile. Așa cum există limite cantitative ale lungimilor de undă dincolo de care vederea și auzul nostru nu mai pot să se exercite, rațiunea noastră este limitată la ceea ce este observabil ca un întreg. Cu alte cuvinte, plecînd de la un anumit grad de mărime, noi pierdem simțul concretului și intervine abstracția. Odată cu ea, simțul nostru pentru realități se estompează. Aristotel a fost primul care a examinat această problemă; el credea că o aglomerare depășind ca număr ceea ce am numi noi astăzi un mic oraș nu este viabilă.

Dacă observăm calitatea gîndirii la omul alienat, vom fi frapați văzînd cît de mult s-a dezvoltat inteligența sa în timp ce rațiunea i s-a deteriorat. El consideră „realitatea" ca ceva de la sine înțeles. El vrea să mănînce, să consume, să atingă, să manipuleze. Nici măcar nu se întreabă ce se ascunde în spatele aparențelor, pentru ce lucrurile sînt așa cum sînt și care este devenirea lor. Este imposibil să absorbim semnificația, să consumăm sensul, iar în ceea ce privește viitorul, *după noi, potopul*! Chiar între secolul al XIX-lea și epoca noastră se pare că prostia a cunoscut o creștere considerabilă, dacă prin prostie înțelegem contrariul rațiunii, și nu al inteligenței. În ciuda lecturii ziarelor, făcută de fiecare cu religiozitate, lipsa de înțelegere în domeniul evenimentelor politice este, la drept vorbind, înspăimîntătoare: *inteligența noastră ne ajută de fapt să producem arme pe care rațiunea noastră este incapabilă să le controleze.* Cunoaștem cum se petrec lucrurile, dar ignorăm cauza și scopul lor. Numeroase persoane sînt înzestrate cu un coeficient de inteligență ridicat, dar măsurătorile noastre se aplică memoriei, manipulării rapide a ideilor, și nu rațiunii. Acest lucru rămîne adevărat, în ciuda faptului că există oameni a căror rațiune se situează deasupra mediei, a căror gîndire este atît de profundă și de viguroasă cum n-a mai fost niciodată în istoria rasei umane. Dealtfel, ei nu gîndesc la fel ca masa și sînt priviți cu suspiciune, în ciuda succeselor lor extraordinare de ordin științific.

Creierul electronic reprezintă o ilustrare excelentă a ceea ce înseamnă inteligența. El manipulează datele care îi sînt furnizate; le compară, le triază și, eventual, oferă rezultate mai sigure și mai rapide decît ar face-o un creier uman. Totuși, condiția indispensabilă constă în a-i furniza date exacte. Ceea ce creierul electronic nu poate să facă este să gîndească în mod creator, să pătrundă pînă la esența faptelor observate, să ajungă dincolo de datele pe care le-a primit. Dacă mașina poate să înzecească sau chiar să amelioreze inteligența, ea nu poate însă să înlocuiască rațiunea.

Etica, înțeleasă în sensul tradiției greco-iudeo-creștine, este inseparabilă de rațiune. Ea se întemeiază pe capacitatea de a emite judecăți de valoare bazate pe rațiune. Ea discerne binele de rău și orientează actele după decizia sa. Întrebuințarea rațiunii presupune existența eului; același lucru este valabil pentru judecățile și actele morale. Dealtminteri, atît în religia monoteistă, cît și în umanismul laic, principiul fundamental este cel al preeminenței persoanei umane. Scopul vieții este atunci dezvoltarea dragostei și a rațiunii, iar acest scop trebuie să transcendă toate activitățile umane. Cum poate morala să joace un rol activ și semnificativ într-o viață în care omul nu este decît un individ slab, pus în slujba puternicului „*se*"? Cum poate, apoi, conștiința să se dezvolte cînd principiul de viață este cel al conformității? Prin natura ei, conștiința este nonconformistă. Ea trebuie să fie capabilă să spună nu, chiar dacă toată lumea spune da. Și pentru a putea face așa, ea trebuie să fie sigură de corectitudinea judecății care îi motivează negația. După gradul în care un individ se conformează, îi este imposibil să discearnă vocea conștiinței sale și, mai mult încă, să acționeze conform acestei voci. Conștiința nu se manifestă la omul care se simte ca un obiect, ca o marfă. *Lucrurile* care sînt schimbate pe piață sînt schimbate după un fel de cod moral, cel al *loialității* mercantile. Problema vizează prețul echitabil al schimbului, fixat fără trișări și fără vreo presiune din exterior. Această loialitate, nici bună, nici rea, reprezintă etica ce inspiră întreaga activitate din cadrul pieței.

Așadar, acest principiu de *loialitate* reprezintă o parte constitutivă a comportamentului nostru moral. Cine îl respectă, acela nu minte, nu înșală, nu întrebuințează forța și poate chiar să ofere o șansă altei persoane. O atare morală este însă alături de prescripția creștină a iubirii aproapelui și a progresului spiritual. Trăim deci într-o situație paradoxală: practicăm morala *loialității*

mercantile și profesăm etica creștină. Ne vom împiedica noi de o contradicție atît de evidentă? Este indiscutabil că nu ne sinchisim de ea. De ce oare? Explicația trebuie căutată parțial în moștenirea celor patru mii de ani în cursul cărora s-a format conștiința noastră. În loc să se piardă, această moștenire a atins un fel de maturitate prin eliberarea progresivă a omului de forțele statului feudal și ale bisericii; ea a cunoscut o înflorire fără precedent în perioada cuprinsă între secolul al XVIII-lea și epoca noastră. Participăm încă la această evoluție; totuși, în condițiile vieții noastre moderne, se pare că nu se pregătește o nouă înflorire. Cînd florile de astăzi se vor fi ofilit, nu vor mai exista, fără îndoială, alți muguri.

O altă explicație este dată de iscusința noastră de a reinterpreta eticile religioase și umaniste în lumina moralei noastre practice. Un exemplu frapant în această privință îl constituie interpretarea regulii de aur. În semnificația sa originară, ebraică sau creștină, ea era expresia populară a maximei biblice: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți!“ Ulterior, ea s-a redus la: „Fii loial cînd faci un schimb. Dă atît cît te aștepți tu însuți să primești. Nu trișa!“ Nu e deloc surprinzător că această regulă de aur este la ora actuală sentința religioasă cea mai populară. Ea combină două sisteme opuse și ne ajută să uităm contradicția care ne separă.

În timp ce noi trăim încă din moștenirea umanist-creștină, nu trebuie să fim surprinși că generațiile mai tinere se îndepărtează din ce în ce mai mult de etica tradițională și inaugurează o sălbăticie morală în complet contrast cu nivelul economic și educativ atins de societatea noastră. Astăzi, în timp ce eram pe punctul să închei acest manuscris, am citit două articole. Unul este din „New York Times“ și relatează despre moartea unui om, călcat în picioare într-un mod barbar, pînă a murit, de patru adolescenți aparținînd unor familii din burghezia înstărită. Celălalt articol, publicat în revista „Time“, reprezintă o descriere făcută de către șeful poliției diu

Guatemala. În calitatea sa de șef al poliției în timpul dictaturii lui Ubico, el „perfecționase o calotă de oțel menită să preseze și să reducă capul, cu scopul de a pătrunde în secretele creierului și de a sfărîma ideile politice considerate periculoase“[62]. Fotografia sa este publicată cu titlul: „Pentru a distruge ideile periculoase — un compresor“. Se poate oare imagina o mai stupidă insensibilitate la asemenea manifestări extreme ale sadismului? Mai este atunci surprinzător că, într-o civilizație unde una dintre revistele cele mai populare își poate permite să publice aceste rînduri, adolescenții nu simt nici un scrupul în a lovi un om pînă îl omoară? Brutalitatea și cruzimea pe care le zugrăvim în filme și pe benzi desenate care aduc mulți bani nu explică oare destul barbaria și vandalismul crescînde ale tineretului nostru? Cenzorii noștri supraveghează filmele pentru a tăia din ele toate scenele care ar putea să ducă publicul într-o ispită sexuală ilicită. Și totuși, cît de anodin ar fi acest rezultat în comparație cu efectul dezumanizant al lucrurilor pe care cenzorii le tolerează și pe care bisericile par să le considere insignifiante în raport cu păcatele tradiționale. Neîndoielnic, noi mai beneficiem încă de o moștenire morală, dar vom ajunge foarte curînd să o delapidăm și să o înlocuim prin etica din *Cea mai bună dintre lumi* sau din *1984*[63] dacă nu vom ști să o recreăm în totalitatea modului nostru de viață. În prezent, această conduită morală mai poate fi observată în existența concretă a numeroși indivizi, dar societatea ia drumul barbariei[64].

Toate considerațiile referitoare la etică sînt valabile și pentru *religie*. Studiind rolul religiei la oamenii alienați, trebuie să definim ceea ce înțe-

---

[62] „Time“ din 23 august 1954.

[63] Utopie politică reacționară a lui George Orwell, apărută sub titlul: *Nineteen Eighty-Four*, Harmondsworth, Penguin Books, 1954. — *Nota trad.*

[64] Același punct de vedere este expus de A. Gehlen în opera sa extrem de profundă și perspicace: *Sozial psychologische in der Industriellen Gesellschaft*, I.C.B. Mohr, 1949.

legem prin aceasta. Dacă numim religie, în sensul cel mai larg al termenului, un sistem de orientare și obiectele sale de devoțiune, putem să spunem că orice ființă umană este religioasă, deoarece nimeni nu poate să trăiască în afara unui asemenea sistem, rămînînd spirit pur. Astfel cultura noastră este tot atît de religioasă ca oricare alta; zeii noștri sînt mașina și randamentul. Viața noastră își găsește semnificația în progres, în mersul înainte, în aspirația spre culmi. Dar dacă prin religie înțelegem monoteismul, religia noastră nu mai este decît unul din numeroasele articole expuse în vitrinele noastre. Monoteismul este incompatibil cu alienarea și cu morala noastră mercantilă. El stipulează că dezvoltarea omului și salvarea sa, scopuri supreme ale vieții, nu trebuie să fie niciodată subordonate vreunui alt scop. Deoarece Dumnezeu este nerecognoscibil și indefinibil, iar omul este făcut după chipul său, omul este de asemenea *indefinibil*. Deci este fără sens să-l considerăm ca un *lucru*. Lupta dintre monoteism și idolatrie este aceeași cu lupta care opune modul de viață productiv stării de alienare. Civilizația noastră este poate prima cu adevărat laică în istoria umanității. Noi ne-am lepădat de conștiință și de grija pentru problemele fundamentale ale existenței noastre. Noi nu mai simțim interes pentru sensul vieții, nici pentru soluțiile posibile. Punctul nostru de vedere este că singurul scop care trebuie atins constă în a ne investi viața cu cele mai multe șanse posibile și în a-i parcurge etapele evitînd accidentele grave. Majoritatea dintre noi cred în Dumnezeu și admit în principiu existența lui; cei care nu cred în el consideră drept un dat nonexistența lui. Oricum, problema este tranșată, nimeni nu-și pune serios întrebarea, iar această problemă nu împiedică pe nimeni să doarmă. De fapt, credința în Dumnezeu este privită atît din punct de vedere psihologic, cît și religios. Dar fie că este vorba de problema propriei sale existențe sau de cea a lui Dumnezeu, omul modern este indiferent. Așa cum loialitatea

impersonală a înlocuit dragostea frațernă, Dumnezeu a devenit îndepărtatul Director General al Universului. Se știe că El este prezent, că El dirijează spectacolul — care ar putea să se desfășoare și fără El —, că nu-l putem vedea, dar că El conduce totul, în timp ce fiecare „își joacă rolul".

Așa-zisa „renaștere" religioasă la care asistăm este, probabil, cea mai dăunătoare contribuție adusă vreodată monoteismului. Există oare un mai mare sacrilegiu decît cel de a vorbi de „omul situat deasupra noastră", decît cel de a învăța o rugăciune în care Dumnezeu să fie invocat ca un asociat în afaceri, decît cel de „a vinde" religia cu mijloacele întrebuințate pentru vinderea săpunului?

Ținînd seama de toate acestea, s-ar putea crede că pastorii, preoții și rabinii și-ar asuma ca sarcină să critice capitalismul modern. Or, dacă este adevărat că anumite critici în acest sens au fost formulate din vîrful ierarhiei catolice și de către un anumit număr de pastori și de rabini cu poziții mai puțin înalte, ansamblul bisericilor aparține totuși forțelor conservatoare, care, în societatea modernă, se servesc de religie pentru a menține omul activ și satisfăcut în cadrul unui sistem profund nereligios. Prea mulți dintre noi nu văd religia noastră evoluînd spre idolatrie decît cu prețul unei mari încordări de energie și de conștiință, cu ajutorul căreia noi am putea să luptăm împotriva ei, în loc să facem declarații în legătură cu Dumnezeu.

5. *Munca*

Care este semnificația *muncii* într-o societate alienată?

Am răspuns deja în treacăt la această întrebare în legătură cu alienarea, considerată în general. Dar această problemă fiind de cea mai mare importanță nu numai pentru înțelegerea

societății noastre, ci și pentru orice încercare de a crea o societate mai sănătoasă, se cuvine ca natura muncii să fie studiată separat aici.

Cu excepția celui care exploatează pe altul, omul trebuie să muncească pentru a trăi. Oricît de rudimentare și de simple ar fi mijloacele sale de muncă, el s-a ridicat prin însuși faptul producției deasupra regnului animal. Pe drept cuvînt, omul a fost definit drept „animalul capabil să producă". Dar munca nu este pentru om numai o necesitate inevitabilă, ci ea reprezintă și eliberarea sa față de natură, autoproducerea sa ca ființă socială independentă. *În procesul muncii, omul se modelează și se transformă pe sine însuși prin acțiunea sa asupra naturii.* El se desprinde de natură, stăpînind-o; el își dezvoltă astfel capacitățile de colaborare, de rațiune și simțul său pentru frumos. El se rupe de comuniunea sa originară cu natura, dar numai pentru a se uni din nou cu ea ca stăpîn și constructor al ei. Munca îl ajută să-și dezvolte individualitatea, să-și perfecționeze îndemînarea, să-și mărească forțele creatoare. În această privință există numeroase exemple: frumoasele picturi rupestre din sudul Franței, ornamentația armelor la populațiile primitive, statuile templelor din Grecia antică, catedralele din evul mediu, mobilele executate de meșteri iscusiți, cultura florilor, a cerealelor sau arboricultura — toate sînt manifestări nenumărate ale priceperii și rațiunii umane.

În istoria Occidentului, meșteșugurile, în special în formele pe care le-au îmbrăcat în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, constituie una din culmile *muncii creatoare.* În acel timp, munca nu era o simplă activitate utilă, ea oferea și o satisfacție profundă. Trăsăturile esențiale ale meșteșugului au fost foarte lucid descrise de C.-W. Mills: „Nici o altă motivație în afară de fabricarea reușită a obiectului nu justifică munca. Elementele cotidiene ale sarcinii ce trebuie îndeplinite sînt pline de sens, deoarece în mintea lucrătorului ele sînt inseparabile de rezultatul eforturilor sale. Meșteșugarul este liber să controleze propria sa

muncă; aşadar, el are posibilitatea să tragă din ea învăţăminte. Astfel, el poate să utilizeze şi să-şi dezvolte îndemînarea şi capacităţile. Între muncă şi joc, muncă şi cultură nu există o ruptură. Mijloacele de existenţă ale meşteşugarului determină şi impregnează întregul său mod de viaţă“[65].

Odată cu destrămarea structurilor medievale şi cu apariţia modurilor de producţie moderne, semnificaţia şi rolul muncii s-au schimbat fundamental, mai ales în ţările protestante. Speriat de libertatea sa proaspăt cucerită, omul a fost obsedat de nevoia de a-şi atenua îndoielile şi temerile, dedicîndu-se unei activităţi febrile. Rezultatul, eşec sau succes, era decisiv în ce priveşte damnarea sau salvarea lui. *În loc să rămînă o activitate dătătoare de plăcere şi satisfacţii, munca a devenit o datorie şi o obsesie.* Cu cît creşteau posibilităţile de a cîştiga bani prin muncă, cu atît munca era considerată un simplu mijloc de a dobîndi succesul şi îndestularea. Pentru a relua termenii lui Max Weber, munca a devenit resortul principal al unui sistem „de ascetism interior“, un răspuns la angoasa omului izolat şi solitar.

Totuşi, munca nu a avut această semnificaţie decît pentru membrii claselor mijlocii şi superioare, a căror situaţie le permitea să acumuleze capital şi să întrebuinţeze munca altora. Pentru imensa majoritate a celor care nu aveau de vînzare decît forţa lor fizică, munca nu a mai însemnat nimic altceva decît muncă forţată. Muncitorul din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, constrîns să muncească 16 ore pe zi dacă nu voia să moară de foame, nu acţiona astfel pentru a-l servi pe Domnul, nici pentru a ajunge să se situeze printre cei aleşi, ci numai pentru că era obligat să muncească. În primele secole ale erei moderne apare o semnificaţie dublă pentru muncă: ea reprezintă o *datorie* la clasele mijlocii, o *muncă forţată* în mediile care, în afară de forţa fizică, nu posedă nimic de vînzare.

---

[65] C.-W. Mills. *White Collar*, Oxford University Press, New York, 1951, p. 220.

Atitudinea religioasă, care făcea din muncă o datorie și prevala încă în secolul al XIX-lea, s-a schimbat mult în cursul ultimelor decenii. Omul modern nu știe ce să facă din el însuși, cum să-și umple viața într-un mod satisfăcător — și atunci muncește, cu scopul de a îndepărta de la sine o plictiseală insuportabilă. Dar munca a încetat să fie o obligație religioasă și morală, așa cum o înțelegea burghezia din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. A apărut un element nou. Producția crescîndă, tendința de a face lucruri tot mai mari, tot mai bune sînt în prezent scopuri în sine; acestea sînt idealurile noastre moderne. Munca s-a alienat încetul cu încetul de persoana muncitorului.

Care este soarta muncitorului în uzină? El cheltuiește cea mai bună parte din energia sa, timp de 7 sau 8 ore pe zi, pentru a produce „ceva". Munca lui îi este indispensabilă pentru cîștigarea existenței, dar rolul său este mai ales pasiv. El îndeplinește o mică funcție izolată într-un ansamblu de producție complicat și foarte organizat, și nu se vede niciodată confruntat cu „produsul său" global; sau, dacă i se întîmplă acest lucru, atunci i se întîmplă nu în calitatea lui de producător, ci de consumator; și pentru aceasta trebuie să dispună de suma de bani necesară. El nu mai are raporturi cu obiectul în realitatea fizică a acestuia, după cum nu are nici cu aspectele sale mai vaste, economice și sociale. El nu are nici o idee despre motivele pentru care se produce un lucru mai degrabă decît un altul, iar nevoile societății în acest domeniu îi sînt total necunoscute. Încălțămintea, automobilele, aparatele electrice sînt fabricate de „întreprindere", care se servește de mașini. El constituie mai curînd o parte a mașinii decît stăpînul ei. În loc să fie sub ascultarea lui, pentru a îndeplini în locul lui sarcinile rezervate energiei fizice pure, mașina a devenit stăpînul lui. În loc ca mașina să înlocuiască energia umană, omul a devenit un substitut al mașinii. *Munca sa poate fi definită ca realizarea de operații care nu pot fi făcute de mașini.*

Munca nu mai are semnificație pe planul activității umane, ea nu mai este decît un mijloc pentru a cîștiga bani. În legătură cu muncitorii din industria de automobile, P. Drucker exprimă foarte succint această idee: „Pentru marea majoritate a acestor lucrători, singura justificare a muncii este plata salariului, și nimic care să aibă legătură cu produsul sau cu munca. Aceasta apare ca antinaturală, ca un mijloc neplăcut, stupid și ridicol de a cîștiga bani, o ocupație lipsită de importanță și de demnitate. Toate acestea favorizează lucrul de mîntuială, nepăsarea și toate trucurile inventate pentru a cîștiga aceeași sumă printr-un efort mai mic. Nu-i de mirare, în aceste condiții, că muncitorul este nefericit și nemulțumit; plata unui salariu nu constituie o bază suficientă pentru respectul de sine“[66].

Acest gen de relație între muncitor și munca sa rezultă din întreaga organizare socială de care aparține el. Fiind „angajat“[67], el nu este cu adevărat activ, nu-i incumbă o responsabilitate; el nu are de executat decît o sarcină fragmentată, iar singurul său interes constă în a cîștiga destui bani pentru a acoperi nevoile sale și ale familiei sale. Nu se așteaptă și nu se dorește de la el nimic altceva. El face parte din echipamentul întrebuințat de capital, și aceasta determină rolul și funcția lui. În cursul ultimelor decenii, o atenție sporită a fost acordată psihologiei muncitorului și atitudinii lui față de munca sa, adică „problemei umane a industriei“. Dar însăși această expresie trădează un sens ascuns: ceea ce ar trebui studiat este *„problema industrială a ființelor umane“* mai curînd decît *„problema umană a industriei“*.

---

[66] Vezi Peter Drucker. *Concept of the Corporation*, The John Day Company, New York, 1946, p. 179.

[67] Cuvîntul englez „employed“, ca și cuvîntul german „angestellt“ se raportează mai degrabă la obiecte decît la ființe umane. Noi ne raportăm la această nuanță. (Termenul francez „employé“ are un dublu înțeles, de „angajat“ și de „întrebuințat“. — *Nota trad.*)

Într-adevăr, majoritatea cercetărilor efectuate în acest sens au ca scop creşterea productivităţii muncitorului şi suprimarea conflictelor în mediul muncii. Psihologia joacă rolul său, permiţînd tratarea muncitorilor şi a funcţionarilor în felul unor maşini al căror randament este superior cînd sînt bine gresate. În timp ce Taylor se interesa în special de îmbunătăţirea întrebuinţării muncitorului, psihologii industriei acordă atenţie „psihicului" muncitorului. Ideea subiacentă este aceasta: dacă randamentul său este mai bun atunci cînd el este fericit, să-i oferim plăceri, securitate, satisfacţii, cu condiţia ca producţia să crească, iar fricţiunile să se atenueze. În numele „relaţiilor umane", muncitorul este tratat ca o fiinţă total alienată. Relaţiile cu publicul sînt laitmotivul care dirijează toate eforturile. Să citărm cuvintele unuia dintre cei mai cunoscuţi psihiatri americani, apărute în „Time".

El se adresează unui grup de o mie cinci sute de agenţi din mari magazine cu autoservire: „Procurăm o satisfacţie mai mare clienţilor noştri dacă sîntem fericiţi... Aceasta se va traduce prin bani mulţi şi grei, cel puţin dacă vom fi în stare să punem în practică unele din principiile generale care reglementează valorile şi relaţiile umane". Cînd se pronunţă „relaţii umane", se au în vedere aici relaţiile cele mai puţin umane, cele care se stabilesc între automatele alienate. Se evocă fericirea, dar aceasta înseamnă rutinizarea perfectă care a eliminat ultima îndoială şi orice spontaneitate.

Caracterul alienat şi profund neplăcut al muncii se manifestă prin două reacţii: prima este idealul de *lenevie* absolută; a doua, solid înrădăcinată, deşi adeseori inconştientă, este *ostilitatea* faţă de muncă şi de tot ce se raportează la ea.

Nu ne este greu să recunoaştem aspiraţia larg răspîndită spre lenevie totală şi spre pasivitate. Publicitatea noastră apelează la acest instinct mai mult chiar decît la apetitul sexual. Desigur, există numeroase obiecte utile şi care ne scutesc de efort. Dar această utilitate serveşte adesea la a

raționaliza atracția pasivității receptive. Un pachet de fulgi de cereale pentru micul dejun este prezentat ca „nou, mai ușor de mîncat". Un aparat electric de prăjit pîine este descris în felul următor: „...Cel mai original aparat electric de prăjit pîine din lume! El face totul *pentru* dumneavoastră. Nu mai este nevoie să introduceți pîinea; grație motorului său electric, *el vă ia încet pîinea dintre degete*". Cîte cursuri de limbi străine sau de alte discipline nu sînt anunțate prin lozinca: „Învățați fără efort, fără să vă încurcați cu toate vechile metode". Publicitatea unei companii de asigurare a vieții, cu imaginea unui cuplu în vîrstă, ieșit la pensie după vîrsta de șaizeci de ani și care își petrece viața călătorind, este foarte cunoscută în S.U.A.

Radioul și televiziunea dezvăluie un alt element al acestei aspirații spre lenevie: magia apăsării pe un buton. Apăsînd sau învîrtind un buton, se poate asculta muzică, discursuri, transmisii sportive, iar la televiziune pot fi văzute evenimente din întreaga lume. Plăcerea de a conduce mașina ține în mare parte de această satisfacție de a apăsa pe un buton. Prin acest act lipsit de efort se pune în mișcare un motor puternic; doar cu un pic de îndemînare și osteneală, conducătorul auto ajunge să se simtă stăpînul spațiului.

Dar există o reacție mult mai serioasă și profundă față de plictiseala și de absurditatea inerente muncii. Este vorba de o ostilitate mult mai puțin conștientă decît aspirația noastră spre inactivitate. Mulți oameni de afaceri se simt prizonierii întreprinderii lor și ai mărfurilor pe care le vînd. Față de produsele lor încearcă un sentiment difuz de fraudă și dispreț. Își detestă clienții, care îi constrîng să joace comedia vînzării, și pe concurenții lor, deoarece aceștia reprezintă o amenințare pentru ei. Simt un fel de arțag față de angajații, ca și față de superiorii lor, deoarece aceștia se află într-o competiție continuă cu ei. Dar cel mai mare rău dintre toate este că ei înșiși

se urăsc văzînd cum viaţa li se scurge fără o altă satisfacţie decît aceea, efemeră, a succesului. Toate aceste sentimente sînt în mare parte inconştiente, şi dacă vreo idee de acest gen ajunge uneori la lumina conştiinţei, ea este atît de periculoasă încît este imediat refulată.

6. *Democraţia*

Exprimarea alegătorilor, în democraţia modernă, este tot atît de alienată ca şi munca. Principiul *democratic* cere ca voinţa generală a unui popor, şi nu aceea a unui şef unic sau a unui grup particular, să fie cea care dirijează evenimentele şi determină soarta întregii naţiuni. Se presupune că cetăţenii, alegîndu-şi reprezentanţii şi încredinţîndu-le dreptul de a stabili legile, participă într-un mod efectiv la gestiunea problemelor publice. Sistemul separării puterilor a fost în mod ingenios creat pentru a proteja integritatea justiţiei şi pentru a menţine echilibrul între puterile executivă şi legislativă. În principiu, toţi cetăţenii se bucură de o influenţă identică şi au o responsabilitate egală.

În realitate, democraţia a fost victima unei contradicţii importante. Implantată în state unde domneau flagrante inegalităţi de avere şi de venit, ea s-a ciocnit de dorinţa claselor privilegiate de a-şi păstra prerogativele lor; statu-quo-ul le păstra, într-adevăr, ceea ce nu ar fi făcut un vot fidel care ar fi exprimat voinţa unei majorităţi lipsite de bunuri. Pentru a îndepărta un asemenea pericol au fost excluse mai întîi de la dreptul de vot un mare număr de persoane fără avere, fiind necesară o evoluţie îndelungată pentru a se ajunge la votul universal.

În secolul al XIX-lea se credea că acest vot va rezolva toate problemele democraţiei. O'Connor, unul dintre partizanii înfocaţi ai Cartei, spunea în 1838: „Introducerea votului universal va transforma complet societatea, înlocuind pru-

dența, îndoiala și suspiciunea prin dragostea frățească, interesul reciproc și încrederea universală". În 1842 el adăuga: „...La șase luni după adoptarea Cartei, fiecare bărbat, fiecare femeie și fiecare copil al țării vor fi bine hrăniți, bine adăpostiți și îmbrăcați convenabil"[68]. De atunci toate marile democrații au instituit votul universal pentru bărbați și, cu excepția Elveției, pentru femei. Or, chiar și în țările cele mai bogate, o treime din populație era încă, pentru a-l cita pe Franklin D. Roosevelt, „prost hrănită, prost îmbrăcată și adăpostită în condiții nesatisfăcătoare".

Intrarea în vigoare a votului universal nu a dezamăgit numai pe partizanii Cartei, ci și pe toți cei care crezuseră în eficiența lui pentru a face din cetățeni personalități responsabile, active și independente. A devenit evident că *problema actuală a democrației nu mai este legată de neuniversalitatea dreptului de vot, ci de modul în care se exercită votul universal.*

Cum ar putea un popor să-și exprime voința „sa" dacă nu are nici convingeri, nici voință, dacă este format dintr-o mulțime de automate alienate ale căror gusturi și opinii sînt manipulate și condiționate de mașină? În asemenea condiții, votul universal nu mai este decît un fetiș. Dacă un guvern este în măsură să demonstreze că toată lumea are drept de vot și că buletinele sînt numărate corect, este vorba, desigur, de o democrație. Iar dacă rezultatul alegerilor este falsificat sau dacă oamenilor le este teamă să se pronunțe împotriva partidului aflat la putere, regimul este atunci antidemocratic. Dacă este adevărat că alegerile libere sînt profund deosebite de alegerile regizate, nu trebuie să uităm totuși că alegerile, chiar și libere, nu exprimă în mod necesar „voința poporului". Să presupunem că o marcă de pastă de dinți este anunțată printr-o publicitate zgomotoasă; în cazul în care majoritatea

[68] Citat după J.R.M. Buther. *History of England*, Oxford University Press, Londra, 1928, p. 86.

oamenilor ar cumpăra această pastă, ar fi zadarnic să se afirme că consumatorii au „ales-o" nesiliți de nimeni. Tot ce s-ar putea spune în acest caz este că publicitatea a avut un rol hotărîtor în a convinge milioane de persoane de adevărul reclamei ei.

Într-o societate alienată, oamenii votează într-un mod destul de asemănător cu cel în care își cumpără produsele. Ei își pleacă urechea la trîmbițele propagandei, și acest zgomot are asupra lor un efect mai mare decît realitatea faptelor. În cursul ultimilor ani am putut constata influența crescîndă a „relațiilor publice" asupra propagandei politice. Obișnuiți să îndemne publicul să cumpere atît cît acesta dispune de bani, reprezentanții acestei metode procedează într-o manieră asemănătoare cu ideile și cu șefii politici. Ei se servesc de televiziune pentru a lăuda personalitățile politice, așa cum se procedează cu o marcă de săpun. Fie că este vorba de vînzări sau de alegeri, ceea ce contează nu este nici raționalitatea, nici utilitatea a ceea ce se prezintă. Acest fenomen și-a găsit o ilustrare recentă în prognozele privind partidul republican. De cum începe să se întrevadă victoria sa posibilă, se fac eforturi să se găsească o personalitate care să accepte să-l reprezinte — și care va obține voturile. Ceea ce amintește destul de sugestiv prezentarea unei mărci de țigări de către un sportiv celebru sau de către un actor de cinema.

Pe scurt, funcționarea mașinăriei politice nu diferă prea mult într-o țară democratică de procedeele vînzării întrebuințate pe piață. Partidele politice îndeplinesc aici rolul marilor întreprinderi comerciale, iar politicienii de carieră încearcă să vîndă publicului marfa lor. Metodele lor amintesc din ce în ce mai mult de cele ale presiunii publicitare. J.A. Schumpeter, observator lucid al scenei economice și politice, a vorbit despre acest aspect în termeni deosebit de clari. El expune astfel conceptul clasic de democrație în secolul al XVIII-lea: „Metoda democratică în-

seamnă funcționarea unei instituții care permite obținerea de decizii politice capabile să asigure binele comun, determinînd poporul să aleagă reprezentanții susceptibili să execute voința sa"[69]. Urmează o analiză a atitudinii omului modern față de problema avutului obștesc; concluzia este destul de apropiată de ideea exprimată mai înainte. „Dar de îndată ce ne îndepărtăm de interesele private pentru a pătrunde în acest vast domeniu al problemelor naționale și internaționale, lipsit de legături directe și precise cu interesele noastre individuale, exprimarea voinței, gestiunea afacerilor și metodele de ingerință încetează în curînd să corespundă doctrinei clasice. Ceea ce mi se pare cel mai semnificativ și mai important este tocmai că simțul realității a devenit din acel moment atît de total absent. În economia psihică a cetățeanului-tip, marile probleme politice sînt puse pe același plan cu distracțiile sale, care n-au devenit chiar o «marotă», și cu toate subiectele de o importanță banală. Toate acestea par îndepărtate, mult mai puțin reale decît propunerea unei afaceri. Pericolul poate să nu fie grav sau, dimpotrivă, să se concretizeze; oricum, totul se petrece ca într-o lume imaginară.

Această atrofiere a simțului realităților diminuează nu numai simțul responsabilității, ci și exercitarea voinței. Bineînțeles, fiecare are maniera lui de a se exprima, dorințele și visurile lui, precum și motivele lui de a cîrti; fiecare are gusturile și repulsiile lui. Dar acestea nu prezintă calitățile unei voințe conștiente — suport psihic al unui act reflexiv și premeditat. De fapt, cînd un cetățean se gîndește la problemele naționale este înclinat să le vadă ca depășind competența și sfera sa de preocupări, și nimic nu poate ameliora această poziție. Ele sînt văzute ca aparținînd unui comitet situat dincolo de capacitatea lui de înțelegere și care reprezintă toată națiunea: iată de ce el va depune mai puține eforturi pentru

[69] Joseph A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Brothers, New York și Londra, 1947, p. 250.

a încerca să rezolve o problemă politică decît pentru a juca o partidă de bridge.

Această abandonare a responsabilităților și această lipsă de voință de a acționa explică, la rîndul lor, ignoranța cetățeanului de rînd și lacunele lui în materie de politică internă și externă; dealtfel, aceste constatări sînt mult mai șocante la indivizii evoluați și instruiți sau foarte activi în domenii extrapolitice decît la oamenii fără studii și cu situații modeste. Informația este abundentă și larg difuzată, dar aceasta nu pare foarte eficace. Să nu fim însă surprinși de acest lucru. Să comparăm numai atitudinea unui jurist față de dosarele sale cu atitudinea sa față de evenimentele politice expuse în ziarul pe care-l citește. În primul caz, el se simte capabil să judece cu pertinență cazul prezentat, datorită experienței căpătate și interesului acumulat în cursul anilor săi de muncă. El își exercită cu plăcere competența și aptitudinile în studierea dosarului său. În cel de-al doilea caz, el nu-și dă osteneala să examineze fondul problemei; nu simte nevoia să discearnă informația care i se prezintă și nu are timp să discute despre ea pe îndelete. Așadar, în afară de responsabilitatea imediată, care incită la inițiativă, ignoranța deformează un volum de informații, altminteri exacte și complete. Ea persistă chiar în eforturile meritorii depuse în vederea depășirii nivelului de informații și al învățării artei de a o folosi prin conferințe, cursuri, grupuri de discuții. Fără a fi nule, rezultatele sînt slabe. Oamenii nu pot să se ridice la înțelegerea unei astfel de necesități.

Astfel, cetățeanul-tip își coboară nivelul mental de îndată ce se angajează în arena politică. El discută și analizează problemele într-o manieră pe care ar taxa-o drept infantilă în cadrul domeniului său profesional. El redevine un primitiv"[70].

Schumpeter observă, de asemenea, paralelismul existent între condiționarea voinței populare în materie politică și condiționarea ei pe plan co-

[70] *Op. cit.*, p. 181.

mercial. „Mijloacele întrebuințate în ambele cazuri — spune el — sînt absolut analoage. În ambele cazuri se remarcă aceleași eforturi de a angaja subconștientul. Aceeași tehnică suscită asociații, favorabile sau nu, dar în orice caz cu atît mai eficace cu cît sînt mai puțin raționale. Se practică aceleași reticențe, se evită aceleași lucruri și se stimulează opinia prin afirmații repetate, cu atît mai convingătoare cu cît sînt lipsite de argumente valabile și cu cît se abțin să facă apel la spiritul critic al oamenilor. Și totul se desfășoară pe măsură. Din nefericire, aceste diverse artificii au efecte mult mai grave atunci cînd este vorba de probleme politice decît atunci cînd vizează numai viața particulară și profesională. Portretul celei mai frumoase fete din lume se va dovedi cu timpul neputincios să contribuie la vînzarea unor țigări proaste. Nici o garanție asemănătoare nu însoțește efectul măsurilor politice. Multe decizii de importanță primordială sînt de asemenea natură, încît publicul nu poate să aibă în nici un caz despre ele o experiență prealabilă și ferită de prejudecăți. Și chiar dacă s-ar întîmpla acest lucru, judecata ar fi mult mai dificil de formulat decît în cazul unei mărci de țigări, deoarece este mult mai greu și mai spinos să-i interpretăm efectele“[71].

Pe această bază, Schumpeter ajunge la o definiție a democrației care, mai puțin optimistă decît precedenta, este, fără îndoială, mai realistă: „Metoda democratică încredințează unei instituții sarcina de a ajunge la decizii politice *luate de indivizi care au cucerit acest drept la capătul unei lupte competiționale avînd ca scop obținerea voturilor cetățenilor*“*.

La cele precedente se adaugă un alt punct de vedere, care vizează mai mult exprimarea opiniei decît formarea sa. Vreau să vorbesc aici de rolul jucat de acționar în marile întreprinderi din S.U.A. și de influența pe care acesta o exercită asupra conducerii.

---

[71] *Ibid.*

* Sublinierea autorului. — *Nota trad.*

După cum am semnalat deja, proprietatea firmelor de mari dimensiuni se află astăzi în mîinile a sute de mii de indivizi, din care fiecare posedă o parte extrem de mică din întreg. Pe plan juridic, acționarii sînt proprietarii întreprinderii, ceea ce le dă dreptul de a-i stabili politica și de a desemna pe membrii conducerii. Or, în practică, ei au un foarte superficial simț al responsabilității față de întreprindere și lasă să acționeze direcția din moment ce partea lor din dividende le revine cu regularitate. Marea lor majoritate nu-și dă osteneala să asiste la ședințe, preferînd să delege conducerii atribuțiile lor. Așa cum am văzut, numai 6% din marile întreprinderi sînt controlate de ansamblul sau de majoritatea proprietarilor lor

Într-o democrație modernă, controlul puterilor este destul de asemănător cu cel al unei firme puternice. Mai mult de jumătate din alegători își exprimă personal alegerea lor, între două partide organizate pentru competiție și pentru luptă. Îndată după terminarea alegerilor, cetățeanul se retrage într-o lume îndepărtată. Dealtminteri, decizia sa nu a vizat personalitatea unuia sau altuia dintre membrii parlamentului, care, eventual, reprezintă tendințele sau interesele sale, ci un partid[72]. Și chiar în acest caz, deciziile sînt puternic influențate de personalități-cheie, adeseori puțin cunoscute de public. Fapt este că, dacă cetățeanul mijlociu crede că joacă un rol determinant în gestiunea problemelor publice, el nu acționează într-o măsură mai mare decît acționarul în cadrul întreprinderii „sale". Între momentul și actul votului și luările de poziție la un nivel politic superior există o relație dintre cele mai misterioase. Nu putem nici să o negăm, dar nici să afirmăm că alegerea votantului este direct legată de decizia finală. Această relație reprezintă tocmai *expresia alienată a voinței cetățeanului*. Acesta acționează, votează, are iluzia

---

[72] Vezi articolul *The Party Oligarchies* al lui R.H.S. Crossman în „New Statesman and Nation", Londra, 21 august, 1954.

că joacă un rol în opțiunile oficiale, care, în realitate, sînt rezultatul unui ansamblu de forțe ce se exercită dincolo de puterea și de cunoștințele sale. Așadar, este normal ca cetățeanul să aibă din această cauză un sentiment profund de neputință în materie politică — sentiment, dealtminteri, adesea inconștient. Inteligența sa politică nu poate decît să se atrofieze. Pe cît de adevărat este că trebuie să gîndim *înainte* de a acționa, pe atît de adevărat este că nu putem acționa cînd gîndirea e sărăcită. Cu alte cuvinte, trebuie să gîndim într-un mod productiv pentru a acționa eficient.

3
Alienare și sănătate mentală

Care pot fi efectele stării de alienare asupra sănătății mentale? Răspunsul este legat de semnificația pe care o acordăm termenului „sănătate". Dacă prin aceasta înțelegem posibilitatea de a îndeplini o funcție socială, de a contribui la producție, de a se reproduce, putem să spunem că omul alienat este un om sănătos. El a creat cea mai puternică organizație productivă văzută vreodată în lume, deși ea își are reversul în mașinile distrugătoare la fel de eficace, ansamblul acestora fiind la îndemîna oamenilor sănătoși, ca și a celor nebuni. Referința la definiția curentă a sănătății mentale în psihiatrie ne poate permite și ea să credem că sîntem într-o stare normală. Această definiție și conceptele pe care le presupune sînt produsele civilizației noastre. Psihiatri alienați se exprimă deci ca personalități alienate și ei vor considera sănătoase stările pe care un umanism normativ le-ar califica drept morbide. Așa se face că povestirea fantastică a lui H.G. Wells, care pune în scenă psihiatri și chirurgi din „Țara orbilor", se dovedește tot atît de valabilă și pentru acești specialiști din civilizația noastră. Un tînăr și-a găsit refugiul în tribul

izolat al unui popor orb din naștere, unde este examinat de către medici.

„După aceasta, unul din cei mai vîrstnici, a cărui gîndire vădea o mare profunzime, a avut o idee. Era un medic eminent printre acești oameni, un tămăduitor, și era înzestrat cu un spirit foarte filosofic și cu o imaginație vie. Ideea de a-l vindeca pe Nunez de particularitățile lui i s-a părut seducătoare. Într-o zi, cînd Jacob se găsea acolo, el a revenit la acest subiect.

«L-am examinat pe Bogota — spuse el — și cazul îmi pare foarte clar. Cred că îl voi putea vindeca».

«Este ceea ce am sperat întotdeauna», spuse bătrînul Jacob.

«Creierul său este atins», a adăugat doctorul orb.

Cei mai în vîrstă aprobară.

«Dar *de ce* anume este atins?»

«Ah!», murmură bătrînul Jacob.

«De *asta* — explică doctorul, răspunzînd la propria sa întrebare. — Aceste lucruri ciudate numite ochi, și care sînt menite să producă pe față o agreabilă și dulce depresiune, sînt bolnavi la Bogota, ceea ce îi afectează creierul. Ei sînt larg deschiși; pleoapele lui au gene și sînt mobile, ceea ce creează în creier o stare constantă de iritare și de distracție».

«Da, așa să fie?», întrebă bătrînul Jacob.

«Și cred că pot afirma cu destulă certitudine că vindecarea depinde de o simplă intervenție chirurgicală care ar consta în eliminarea acestor două corpuri iritante».

«Și-așa i s-ar reda sănătatea?»

«Va fi perfect sănătos și va deveni un cetățean remarcabil».

«Lăudat fie cerul pentru miracolele Științei!», exclamă bătrînul Jacob. Apoi se duse lîngă Nunez pentru a-l îmbărbăta“[73].

---

[73] H.G. Wells. *In the Days of the Comet and Seventeen Short Stories*, Charles Scribner Sons, New York, 1925.

Definițiile noastre actuale insistă asupra calităților care compun caracterul social alienat al epocii noastre: plasticitate, simțul colaborării, agresivitate, toleranță, ambiție și altele. Am citat ca exemplu definiția pe care Strecker a dat-o „maturității". Dar, după cum am putut vedea, chiar unul dintre cei mai eminenți psihanaliști ai acestei epoci, H.S. Sullivan, s-a lăsat influențat, în enunțarea concepțiilor sale teoretice, de alienarea subtilă de care sîntem atinși. Dată fiind importanța contribuției sale personale în psihiatrie, va fi interesant să întîrziem puțin asupra ideilor sale. Așa cum Freud postulase ca inerent naturii umane spiritul competitiv de la începutul secolului, Sullivan a considerat ca fiind naturală lipsa sentimentului de individualitate la omul alienat. De aceea, el a numit „iluzia individualității unice"[74] punctul de vedere după care fiecare dintre noi posedă o personalitate proprie și unică. Influența gîndirii alienate este tot atît de clară în felul cum formulează el nevoile esențiale ale omului: „Nevoia de securitate — cu eliberarea de orice angoasă; nevoia unei vieți intime, adică colaborarea cu cel puțin o altă persoană; nevoia de satisfacție senzuală — sau exercitarea activității genitale orientate spre orgasm"[75]. Aceste trei criterii propuse de Sullivan sînt îndeobște acceptate. La o primă examinare se pare că nu poți să nu fii de acord cu faptul că omul are nevoie de dragoste, de securitate și de satisfacții sexuale pentru a obține echilibrul mental. Totuși, o examinare critică evidențiază divergențele care separă punerea în aplicare a acestor concepte într-o lume alienată și într-o altă civilizație.

În arsenalul psihiatriei moderne, ideea cea mai populară este, probabil, cea de *securitate*. În cursul ultimilor ani, accentul a fost pus pe acest concept, prezentat ca cel mai important și mai determinant pentru sănătatea mentală. Probabil

---

[74] H.S. Sullivan. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W.W. Norton and Co., Inc., New York, 1953, p. 140.

[75] *Op. cit.*, p. 264.

că acesta este rezultatul gravelor ameninţări de război care planează deasupra lumii noastre. O altă cauză peremptorie este, fără îndoială, sentimentul de nesiguranţă pe care îl dezvoltă în noi automatizarea crescîndă şi conformismul exagerat.

Problema se complică datorită confuziei care se face între securitatea de ordin *psihic* şi securitatea de ordin *economic*. Una din schimbările fundamentale din ultimii cincizeci de ani este tocmai această idee nouă, pusă în practică în toate ţările occidentale, că fiecare cetăţean trebuie să se bucure de un minimum de securitate materială în caz de şomaj, de boală sau de bătrîneţe. Deşi a fost adoptat acest principiu, sînt încă mulţi oameni de afaceri care îi arată o ostilitate declarată şi care nu văd cu ochi buni o extindere a aplicării lui. Ei vorbesc cu dispreţ despre „statul bunăstării", ca duşman al iniţiativei private şi al spiritului de aventură; ei critică măsurile menite să asigure securitatea socială şi, făcînd aceasta, pretind că luptă pentru libertatea şi iniţiativa omului muncitor. Că argumentele lor sînt simple încercări de justificare o arată clar faptul că aceiaşi oameni de afaceri nu ezită să proclame securitatea economică drept unul din scopurile primordiale ale vieţii. Dealtminteri, este suficient să citim articolele publicitare ale companiilor de asigurări şi promisiunile lor de a-i pune pe contractanţi la adăpost de diferite riscuri — accidente, moarte, boli, bătrîneţe — pentru a realiza importanţa acordată securităţii economice de către oamenii din clasele înstărite; aceştia nu urmăresc altceva cînd fac economii. Această atitudine contradictorie, care constă în a lăuda şi încuraja securitatea financiară pentru unii şi în a o denunţa totodată ca nefastă pentru alţii, nu reprezintă decît un exemplu al imensei capacităţi a gîndirii umane de a emite contradicţii de care nici măcar nu este conştientă.

Propaganda împotriva „statului bunăstării" este totuşi mai eficace decît ar fi fost fără această

confuzie, larg răspîndită, între securitatea de ordin *economic* şi cea care priveşte *afectivitatea.*

Oamenii au din ce în ce mai mult tendinţa să creadă că nu au nici o îndoială, nici o problemă, că trebuie să evite riscurile şi că astfel se vor simţi „în securitate". Psihiatria şi psihanaliza au contribuit în mare măsură la întărirea acestui punct de vedere. Numeroşi scriitori specializaţi în acest domeniu au considerat securitatea drept primul scop al dezvoltării psihice; ei apreciază că acest sentiment echivalează mai mult sau mai puţin cu un criteriu al echilibrului mental. Sullivan face parte dintre aceştia şi este cel mai profund dintre ei. Iată de ce părinţii, şi în special cei care sînt la curent cu această literatură, sînt contrariaţi cînd copilul lor manifestă de timpuriu un sentiment de „nesiguranţă". Ei se străduiesc să-l ajute să îndepărteze conflictele, încearcă să aplaneze dificultăţile şi să înlăture obstacolele ce-i stau în cale, cu scopul de a-i reda sentimentul „securităţii". Ei o fac în aceeaşi manieră în care l-ar vaccina împotriva unor boli şi în care l-ar feri de orice contact periculos pe plan sanitar. Rezultatul este adeseori comparabil cu cel al unei igiene intensive: măsurile preventive exagerate îl fac pe individ mai vulnerabil la infecţii decît ar fi trebuit să fie.

Cum poate o persoană vie şi sensibilă să se simtă în siguranţă? Înseşi condiţiile societăţii noastre nu o permit. Ideile noastre şı perspicacitatea noastră nu sînt, în cel mai bun caz, decît adevăruri fragmentare, amestecate cu o puternică doză de eroare şi pline de toate lacunele şi informaţiile greşite cărora le sîntem victime încă de la naşterea noastră. Vieţile şi sănătatea noastră sînt la discreţia unor accidente care scapă controlului nostru. Niciodată nu sîntem siguri de rezultatul demersurilor şi deciziilor noastre, care implică fatal un coeficient de risc. Sub presiunea unor evenimente independente de voinţa noastră, cele mai bune eforturi ale noastre pot să eşueze în loc să dea roade. Nici o persoană vie

și înzestrată cu sensibilitate nu poate evita nici tristețea, nici sentimentul de nesiguranță. Ceea ce un individ cu judecată poate și trebuie să realizeze în el însuși, pe plan psihic, *este nu de a dobîndi securitatea, ci de a ști să domine sentimentul contrar, de a-l suporta fără panică și fără teamă excesivă.*

În aspectele ei mentale și spirituale, viața este făcută cu necesitate din incertitudine și din nesiguranță. Nu există certitudine decît în ce privește viața și moartea. Singurul mijloc de a te simți în siguranță constă în a te supune total unor forțe pe care le crezi puternice și tutelare și care te scutesc de obligația de a lua decizii, de a te confrunta cu riscuri și de a-ți asuma responsabilități. *Omul liber se află, prin definiție, în nesiguranță; omul care gîndește are parte de incertitudine.*

Dar cum se poate suporta această nesiguranță inerentă naturii umane? O soluție ar constitui-o înrădăcinarea puternică într-un grup, sentimentul identității fiind garantat de cel al apartenenței, fie că este vorba de o familie, de un clan, de o națiune sau de o clasă socială. Cît timp individul nu se eliberează de aceste legături primare, el este întotdeauna „noi", membru al grupului *înainte de orice altceva.* Evoluția societății moderne, care a rupt legăturile primitive, a făcut din om o ființă singură, lăsată în seama ei înseși și responsabilă de sine. El trebuie să-și completeze sentimentul identității sale dezvoltînd entitatea sa unică și particulară pînă în momentul cînd va fi cu adevărat capabil să spună: „Eu sînt eu". Pentru aceasta, el trebuie să stimuleze puterile sale și activitatea sa în scopul de a se lega din nou de lume, fără a se lăsa absorbit de ea. Aici se află reușita unei orientări productive. În ce privește persoana alienată, ea face eforturi să rezolve problema prin intermediul conformității. Cu cît seamănă mai mult cu vecinul său, cu atît se simte mai în siguranță. Scopul său esențial este de a obține aprobarea celorlalți; teama sa cea mai puternică este de a nu fi blamată de aceștia.

Dacă se simte oricît de puțin diferită, dacă se găsește în cadrul unei minorități, ea se crede amenințată. Așadar, ea depune eforturi îndîrjite să se conformeze. Dar, la rîndul ei, această căutare produce un sentiment latent, deși disimulat, de teamă și de nesiguranță. Orice deviere de la modelul-tip, orice critică constituie pentru ea amenințări. Asemenea unui morfinoman, robit drogului său, cel care vrea să se conformeze se pune în totală dependență față de alții. Sentimentul identității sale și încrederea sa în sine slăbesc atunci negreșit. Sentimentul de culpabilitate, sub forma credinței în păcat, ancorat profund în mentalitatea înaintașilor noștri de acum cîteva generații, a fost înlocuit prin neliniște și remușcare la cel ce nu se conformează.

Dragostea, alt element necesar sănătății mentale, a căpătat o semnificație nouă în societatea alienată. Fidel spiritului epocii sale, Freud vedea în dragoste un fenomen eminamente sexual. „Experiența l-a învățat pe om că dragostea sexuală (genitală) îi procură... cele mai vii satisfacții..., astfel încît el a făcut din aceasta prototipul oricărei bucurii. Astfel el s-a văzut împins să-și caute fericirea vieții tot mai departe în domeniul relațiilor sexuale și să plaseze erotica genitală în centrul vieții sale...“ Această conduită îl face într-un mod periculos „dependent de o parte a lumii exterioare, adică de obiectul iubit, și astfel el se expune unei dureri intense datorită disprețului sau pierderii acestuia, dacă el îi este infidel sau pe cale de a muri“[76]. Pentru a evita acest risc, oamenii pot transforma funcțiile erotice, transferînd interesul și scopul „de a fi iubit la cele de a iubi“ și „luînd ca obiect al dragostei lor nu anumite ființe determinate, ci toate ființele umane în egală măsură“. Totuși, aceasta nu poate viza decît o mică minoritate de indivizi, capabili să opereze acest transfer. Operîndu-l, „ei evită incertitudinile și decepțiile amorului genital, deturnîndu-l de la scopul lui sexual și

[76] S. Freud. *Malaise dans la Civilisation*, p. 69.

transformînd pulsiunile instinctive într-un sentiment cu *scop inhibat*... Dar la origine această dragoste inhibată era una din cele mai senzuale, și așa a rămas în inconștientul oamenilor"[77]. Sentimentul de unitate și de fuziune cu lumea („sentiment oceanic"), care este esența însăși a experienței religioase și mai ales mistice, și sentimentul de comuniune totală cu persoana iubită sînt interpretate de Freud ca o regresiune spre o stare originară de „narcisism" nelimitat[78].

Conform conceptelor sale de bază, Freud vede în sănătatea mentală deplina realizare a capacităților de dragoste, care și-au atins scopul atunci cînd dezvoltarea libidoului se află în stadiul genital.

Dimpotrivă, în sistemul psihanalitic al lui H.S. Sullivan descoperim o delimitare foarte clară între dragoste și sexualitate. Care este atunci, după Sullivan, semnificația dragostei și a nevoii de intimitate? „Intimitatea este o situație care unește două persoane și le permite să-și mențină toate componentele demnității lor personale. Voi numi *colaborare* acest tip de relație; înțeleg prin aceasta o adaptare clar formulată a conduitei unei persoane la nevoile exprimate de o alta, în căutarea voită a unei identificări progresive — adică într-un schimb din ce în ce mai strîns de satisfacții reciproce și în menținerea unei securități din ce în ce mai mari"[79]. Mai concis, Sullivan definește esența dragostei ca o stare de colaborare în care două persoane „respectă împreună regulile jocului pentru a-și păstra prestigiul și sentimentul superiorității și al meritului lor"[80].

---

[77] *Ibid.*

[78] *Op. cit.*, p. 21.

[79] H.S. Sullivan. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, p. 246.

[80] *Ibid.* O altă definiție a dragostei la Sullivan, unde el spune că dragostea apare atunci cînd o persoană simte nevoile alteia ca fiind tot atît de importante ca ale sale, este mai puțin influențată de spiritul mercantil decît aceasta din urmă.

După cum concepția freudiană este marcată de spiritul patriarhal care impregna materialismul secolului al XIX-lea, cea a lui Sullivan derivă din alienarea modernă și se leagă de personalitatea secolului al XX-lea, prizonieră a pieței. Ea reprezintă descrierea unui „*egotism în doi*", a atitudinii a două persoane care își unesc interesele și se apără reciproc împotriva unei lumi alienate. De fapt, această definiție a intimității este valabilă pentru orice tip de cooperare, deoarece fiecare „își adaptează aci conduita la nevoile exprimate de o altă persoană, în urmărirea unor scopuri comune". (Este simptomatic faptul că Sullivan vorbește aici de nevoi *exprimate*, în timp ce minimul care se poate aștepta de la dragoste este ca ea să subînțeleagă o reacție la nevoi *neexprimate* din partea celuilalt.)

Să spunem mai simplu că spiritul mercantil transpare în discuțiile despre dragostea conjugală și despre nevoile de dragoste și de tandrețe ale copiilor. În numeroase articole, în cursul deliberărilor, în timpul conferințelor, dragostea conjugală este descrisă ca o stare de loialitate și de menajare reciprocă. Se consideră că soția trebuie să țină cont de sensibilitatea și de nevoile soțului ei, și invers. Dacă el se întoarce acasă obosit și îngrijorat, soția îi va pune întrebări — sau nu i le va pune, după opinia profesată de autor în această privință. În ceea ce-l privește, soțul este dator să adreseze soției cîteva cuvinte pline de simțire despre calitatea mîncării sau despre noua ei rochie. Toate acestea în numele dragostei. În fiecare zi auzim că copiii „au nevoie de afecțiune" pentru a se simți în siguranță, că cutare copil a devenit schizofrenic sau criminal pentru că „nu a primit destulă dragoste de la părinții săi". Dragostea și afecțiunea au căpătat statut de rețete și sînt citate ca niște formule potrivite pentru educarea copilului sau elevului sau în felul în care emitem o părere despre ultimul film de succes. Lumea are nevoie de dragoste tot așa după cum are nevoie de siguranță, de

ființa sau de orice altceva prin intermediul căruia cineva este fericit!

Fericirea reprezintă un alt concept, și unul dintre cele mai populare, prin care, în epoca noastră, se definește sănătatea mentală. Pentru a relua formula din *Cea mai bună dintre lumi*, „în prezent toată lumea este fericită!"

Dar ce se înțelege prin fericire? Mulți oameni ar răspunde, fără îndoială, la această întrebare afirmînd că a fi fericit înseamnă „a te amuza" sau „a petrece bine". Iar dacă ar fi întrebați mai departe: „Ce anume vă amuză?", răspunsul ar depinde, într-o anumită măsură, de situația financiară a individului și, mai mult încă, de educația și de personalitatea sa. Deosebirile economice nu sînt totuși atît de importante cum s-ar putea presupune. Modul în care petrec oamenii din păturile sociale cele mai înalte servește pur și simplu ca model celor care nu pot să-și permită ceva de același fel, dar care doresc totuși cu aviditate acest lucru. Iar modul în care petrec membrii claselor inferioare nu este decît o imitație ieftină a acestui model, diferit doar ca preț, nu și în ce privește calitatea.

În ce constau aceste plăceri? În vizionări de filme, reuniuni cu invitați, jocuri cu mingea, audiții radio și spectacole televizate, plimbări cu autoturismul duminica; în „a face dragoste", a dormi zdravăn duminica dimineața și a călători dacă se poate. Pentru a întrebuința o expresie mai serioasă, să spunem că conceptul de fericire este, în cel mai bun caz, identificat cu cel de plăcere. Revenind la reflecțiile mele precedente despre problema consumului, putem defini acest concept cu mai multă exactitate, precizînd că el corespunde plăcerii de a consuma neînfrînat, magiei de a apăsa pe un buton și leneviei.

Așadar, fericirea ar putea fi definită drept contrariul tristeții și al amărăciunii, și astfel ar înțelege-o media indivizilor. Or, această definiție trădează ceva profund falsificat în ideea pe care o avem despre fericire. Orice persoană cu o sensi-

bilitate normală este fatalmente destinată să cunoască tristețea și amărăciunea de un anumit număr de ori în cursul vieții sale. Aceasta i se va întîmpla nu numai din cauza imperfecțiunilor sistemului nostru social, ci și datorită existenței umane ca atare. Într-adevăr, este imposibil să nu reacționăm în fața prăpastiei care desparte aspirațiile noastre de ceea ce este posibil să realizăm în timpul scurtei și zbuciumatei noastre vieți. De vreme ce într-o zi moartea ne va pune față-n față cu pierderea celor dragi sau cu propria noastră dispariție înaintea lor, de vreme ce vom asista la producerea inevitabilului, la suferință, la decrepitudinea deplorabilă, cum am putea evita experiența durerii? În acest sens, singurul efort posibil ar consta în a ne atrofia facultățile de receptivitate, de sensibilitate și de dragoste, în a deveni insensibili și în a ne retrage în turnul de fildeș.

Deci, dacă definim fericirea prin contrariul său, trebuie să-i opunem *descurajarea*, și nu *tristețea*.

Ce este descurajarea? Este inaptitudinea de a simți, lipsa plăcerii de a trăi — un sentiment al morții în timp ce corpul este încă viu. Este imposibilitatea de a simți bucuria și chiar de a resimți tristețea. O persoană aflată în stare depresivă ar avea parte de alinare dacă ar fi capabilă să se simtă tristă. Este ceea ce face această stare atît de penibilă. Opunînd fericirea descurajării, ne alăturăm lui Spinoza, pentru care fericirea este o stare de vitalitate intensă, difuză în noi și care ne inspiră toate eforturile, atît pentru a înțelege pe alții, cît și pentru a ne uni cu ei. Ea rezultă din experiența unei vieți productive, din exercitarea capacităților de dragoste și de rațiune care ne permit să stabilim relații cu lumea. Ea urmărește contactul strîns cu realitatea și presupune descoperirea integrală de sine și descoperirea altora, cu toate asemănările și deosebirile. Este o stare de intensă activitate interioară, în plenitudinea unei energii vitale eliberate care creează relația fericită cu lumea și cu sine însuși.

Prin urmare, este clar că fericirea este incompatibilă cu pasivitatea internă și cu atitudinea consumatorului care este cea a vieții noastre alienate. Fericirea constituie experiența unei plenitudini, și nu cea a unui vid interior. Chiar dacă își procură multe distracții și plăceri, omul modern mijlociu este fundamental deprimat. Poate că m-aș face mai bine înțeles dacă aș întrebuința termenul „plictisit" în loc de „deprimat". Există o ușoară diferență între acești doi termeni, o diferență mai ales de grad, deoarece *plictiseala nu este altceva decît un fel de paralizie a puterilor productive, însoțită de un sentiment de inerție.* Dintre toate relele vieții, puține sînt atît de penibile ca plictiseala, și, normal, oamenii încearcă s-o înlăture.

Există două moduri de a înlătura plictiseala: primul, care vizează fondul problemei, constă în a fi productiv. Se obține astfel fericirea. Celălalt constă în a ne feri de manifestările ei. Acesta din urmă pare caracteristic pentru goana modernă după distracții și plăceri. Omul actual simte descurajarea și plictisul, care se manifestă mai mult atunci cînd este singur sau în compania celor apropiați lui. Toate distracțiile sale nu-i servesc decît pentru a-i abate privirile de la el însuși și de la plictiseala amenințătoare, oferindu-i refugiile civilizației. Dar camuflarea unui simptom nu-i distruge cauzele. Dacă se însoțește cu teama de boală sau de umilire socială, teama de plictiseală roade sufletul omului modern. Prins într-o lume de plăceri și de distracții, el se teme de plictiseală și se felicită cînd a trecut o oră fără să se gîndească la ea sau cînd a trecut o zi fără incidente.

Umanismul normativ trebuie să ne permită să elaborăm un concept diferit al sănătății mentale. Un individ considerat sănătos după normele unei lumi alienate este considerat bolnav din punct de vedere umanist — nu ca fiind atins de o boală individuală, ci ca participînd la slăbiciunea și la defectele generalizate social. Pentru noi, sănătatea mentală a omului se caracterizează prin capaci-

tatea de a iubi și de a crea, prin desprinderea de legăturile incestuoase cu natura și cu familia, prin simțul identității sale, bazat pe experiența de sine însuși ca subiect și agent al puterilor sale, prin ferma confruntare cu realitatea din el și cu cea din afara lui — cu alte cuvinte, prin dezvoltarea obiectivității și a rațiunii sale. Scopul vieții este tocmai de a o trăi cu intensitate, de a fi pe deplin născut și pe deplin treaz. Omul sănătos s-a eliberat de ideile de grandoare specifice copilăriei și s-a statornicit în încrederea în propria sa forță, reală, deși limitată. El acceptă paradoxul după care fiecare dintre noi este lucrul cel mai important din univers, dar, în același timp, tot atît de insignifiant ca o muscă sau un fir de iarbă. El se simte capabil să iubească viața, acceptînd totodată fără groază ideea morții. El tolerează incertitudinea în care ne aflăm în domeniile cele mai importante ale vieții, ceea ce nu-l împiedică să creadă în valoarea ideilor și sentimentelor noastre, în măsura în care acestea sînt cu adevărat ale noastre. El suportă singurătatea, dar se poate simți strîns unit cu o persoană iubită, cu fiecare din frații săi în lume, cu toate ființele vii. El ascultă de vocea conștiinței sale, această voce care ne dezvăluie pe noi înșine, dar fără să cadă în ură față de sine cînd s-a arătat prea slab ca s-o urmeze. Ființa normal sănătoasă este cea care trăiește în spiritul dragostei, rațiunii și credinței și care respectă viața, a sa și a celorlalți.

Individul alienat, așa cum am încercat să arătăm, nu poate fi sănătos. Simțindu-se ca un obiect, ca o investiție la discreția altora și a lui însuși, el este lipsit de sentimentul de sine. Această lacună gravă creează angoasa. Născută dintr-o confruntare cu abisul neantului, aceasta este mai terifiantă decît chinurile iadului. În viziunea infernului, *eu* sînt cel pedepsit și torturat; în cea a neantului, sînt adus în pragul nebuniei, deoarece de acum înainte îmi este imposibil să spun „eu". Dacă epoca modernă a fost, pe bună dreptate, numită epoca angoasei, aceasta s-a datorat în esență lipsei de individualitate. În măsura în care

omul trebuie să corespundă dorințelor anturajului său și să fie ceea ce acesta așteaptă de la el, *omul* nu mai este. El este neliniștit, sclavul aprobării altuia, preocupat în permanență să placă. Ființa alienată se găsește în inferioritate ori de cîte ori îi este teamă să se îndepărteze de linia stabilită. Deoarece își fundamentează sentimentul demnității sale pe aprobarea celorlalți, recompensă a spiritului său conformist, este firesc ca ea să se simtă amenințată de orice încercare sau de orice idee cît de cît deviantă. Dar, în măsura în care *este* o ființă umană și nu un automat, ea nu se poate împiedica să nu devieze, trăind astfel în această obsesie perpetuă. Așadar, ea trebuie să se străduiască la maximum să se conformeze, să fie aprobată, să reușească. Vocea conștiinței sale nu îi conferă nici forță, nici siguranță; ea îl obligă să rămînă în contact strîns cu turma.

O altă consecință a alienării este preeminența sentimentului de culpabilitate. Pentru o civilizație atît de clar ireligioasă cum este a noastră, acest lucru reprezintă, dealtminteri, o constatare surprinzătoare. Principala deosebire față de comunitatea calvinistă este, s-o spunem, faptul că sentimentul greșelii nu e foarte conștient și că e străin oricărui concept religios al păcatului. Dacă pătrundem dincolo de aparențe, vedem că oamenii încearcă un sentiment de culpabilitate din sute de motive diferite: că nu au muncit îndeajuns; că au avut o atitudine prea — sau insuficient de — protectoare față de copiii lor; că nu au făcut tot ceea ce trebuia pentru mama lor; sau că au fost prea conciliant față de un datornic. Oamenii sînt la fel de dispuși să se simtă vinovați pentru că au acționat greșit, ca și pentru că au procedat corect. S-ar spune că vor neapărat să găsească motive ca să se simtă vinovați.

Ce cauză poate explica acest sentiment? Se pare că există două surse principale, deși total diferite. Una din aceste surse este cea care dă naștere sentimentului de inferioritate. A nu te asemăna cu alții, a nu te adapta complet te face să te simți vinovat față de „ceilalți". A doua sursă

se află în conștiința însăși a omului. El își dă seama că este înzestrat sau talentat, că are posibilități să iubească, să gîndească, să rîdă, să plîngă, să se minuneze și să creeze; el simte că viața sa este singura șansă care i s-a dat și că, dacă o pierde, va pierde totul. El trăiește într-o lume unde confortul și facilitatea depășesc pe cele pe care le-au cunoscut strămoșii săi, și, totuși, viața îi alunecă printre degete ca nisipul. El nu poate să nu se simtă vinovat pentru șansa irosită și pierdută. Acest sentiment al greșelii este mult mai puțin conștient decît primul, dar el îl întărește și îl raționalizează. Astfel, omul alienat se vede vinovat de a fi el însuși și de a nu fi, de a fi viu și de a fi un automat, de a fi o persoană și în același timp un lucru.

Omul alienat este nefericit. Practicarea plăcerilor disimulează conștiința nefericirii sale. El face eforturi să cîștige timp, deși este nerăbdător să-și omoare timpul pe care l-a cîștigat. El se bucură cînd a mai trecut o zi fără eșecuri sau umilințe, în loc să salute ziua care vine cu entuziasmul unei limpezi conștiințe de sine. Îi lipsește doza de energie care izvorăște din relațiile productive cu lumea.

Lipsit de credință, surd la vocea conștiinței sale, înzestrat cu o inteligență abilă, dar cu puțină rațiune, el este dezorientat, neliniștit și dornic să adere la opiniile oricui îi va oferi o soluție globală.

Este alienarea apropiată de alte forme cunoscute de maladie mentală? Înainte de a răspunde la această întrebare trebuie să amintim că omul poate să stabilească raporturi cu lumea în două feluri. În primul, el privește lumea în funcție de propriile sale nevoi, pentru a se servi de ea și pentru a o manipula. Această experiență este cea a facultăților senzoriale și a bunului-simț. Ochii săi văd ceea ce este bine de văzut, urechile sale aud ceea ce îi convine pentru ca să trăiască. Bunul său simț percepe lucrurile într-un mod care îi permite să acționeze. Toate aceste operații îi asigură

supraviețuirea. Văzută în acest mod, lumea este aceeași pentru toți, căci legile întrebuințării ei sînt aceleași.

Omul poate vedea lucrurile și într-un alt mod, oarecum din interior. Această viziune este subiectivă, născută din experiența *sa* internă, din sentimentele sale, din dispozițiile sale[81]. Zece pictori pictează același arbore într-o anumită optică; totuși , ei vor picta zece arbori diferiți. Fiecare dintre acești arbori este expresia unei individualități, fiind, totuși, același arbore. Visurile noastre ne arată lumea ca fiind văzută în întregime din interior; ea își pierde semnificația ei obiectivă și devine un simbol al experienței noastre pur individuale. Cel care visează în stare de veghe, care nu este în contact decît cu lumea sa interioară, și tocmai de aceea incapabil să perceapă lumea care îl înconjură în contextul său de acțiune obiectiv, este nebun. Cel care nu poate percepe lumea exterioară, așa cum ar face-o un aparat de fotografiat, fără legături vii cu universul său intern, acela este alienat. Așadar, schizofrenia și alienarea sînt complementare. În ambele lipsește cîte un pol al experienței umane. Cînd ambii poli sînt prezenți, putem vorbi de persoane productive, capabile să trăiască această polaritate între cele două forme ale percepției.

Descrierea caracterului alienat al omului contemporan făcută de noi este întrucîtva incompletă. Într-adevăr, acest caracter comportă factori pozitivi care nu au fost menționați. Să amintim mai întîi tradiția umanistă încă existentă, pe care procesul intrauman de alienare nu a distrus-o. Dar există mai ales semne foarte perceptibile ale decepției și ale insatisfacției oamenilor în ce privește modul lor de viață; ei fac eforturi să recîștige puțin din individualitatea lor pierdută și din productivitatea lor. Milioane de persoane ascultă muzică de bună calitate în sălile de con-

---

[81] Pentru o discuție mai detaliată a acestui punct de vedere vezi Erich Fromm. *The Forgotten Language*, Rinehart and Co., Inc., New York, 1952.

cert sau la radio, mulți oameni pictează, se ocupă cu grădinăritul, își construiesc bărci sau case, se dedică numeroaselor activități manuale și creative. Educația adulților se extinde, și înseși mediile de afaceri iau cunoștință de faptul că un agent executiv trebuie să fie dotat cu rațiune, nu numai cu inteligență[82].

Dar, oricît de promițătoare și de sigure ar fi aceste simptome, ele nu justifică atitudinea unui anumit număr de autori sofisticați care pretind că criticile la adresa societății noastre de genul celei făcute aici sînt demodate și în contratimp, că noi am depășit gradul maxim al alienării și că în prezent ne îndreptăm spre o lume mai bună. Acest gen de optimism este, în cel mai bun caz, o formă sofisticată de apărare a statu-quo-ului, un transfer al proslăvirii modului de viață american în conceptele unei antropologii culturale care, îmbogățită de Marx și Freud, le-a depășit și se simte capabilă să îmbărbăteze omul în privința destinului său.

---

[82] Un exemplu sugestiv al acestei noi tendințe este cursul de literatură și de filosofie pentru tinerii agenți ai companiei „Bell Telephone", sub conducerea profesorilor Morse Peckham și Rex Crawford de la Universitatea din Pennsylvania.

OMUL PENTRU EL ÎNSUŞI[1]

Capitolul al II-lea

ETICA UMANISTĂ: DESPRE ARTA DE A TRĂI

Etică umanistă şi etică autoritară

Dacă, spre deosebire de relativismul etic, nu abandonăm căutarea de norme de conduită obiectiv valabile, atunci la ce criterii ne vom referi? Acestea depind de sistemul pe care îl studiem; ele diferă în mod fundamental de la etica autoritară la etica umanistă.

În primul caz, o autoritate dată decretează ceea ce este bun pentru om și edictează legi care îi vor determina conduita. În al doilea caz, omul este în același timp autorul lor, subiectul lor modelator și obiectul lor.

Întrebuințarea termenului „autoritar" necesită explicarea conceptului de autoritate. El este înconjurat de o mare confuzie, căci se crede adesea

---

[1] Erich Fromm. *L'HOMME POUR LUI-MÊME*, Editions Sociales Françaises, Paris, 1967, p. 15—46.

că n-avem de ales decît între o autoritate irațională și dictatorială și negarea oricărei autorități. Aceasta este însă o falsă alternativă. Adevărata problemă constă în a ști ce *fel* de autoritate ne convine. Cînd vorbim de autoritate facem noi oare aluzie la cea care este *rațională*, sau la cea care nu este?

Autoritatea *rațională* își are sursa în *competență*. Persoana căreia i se respectă autoritatea se dovedește aptă să îndeplinească sarcina care i-a fost încredințată. Ea nu intimidează, nu trezește admirația prin calități magice. În măsura în care ajută eficient în loc să exploateze, autoritatea sa este așezată pe o bază rațională și nu inspiră teamă. Acest gen de autoritate reclamă examinarea constantă și critica celor care îi sînt subordonați. Ea este întotdeauna temporară, acceptarea ei fiind în funcție de realizările ei.

Autoritatea *irațională* înseamnă exercitarea unei puteri asupra persoanelor. Această putere poate fi fizică sau mentală, bazată pe o realitate sau rezultînd din anxietatea și din slăbiciunea celui care i se supune. Puterea și teama sînt cei doi stîlpi pe care se sprijină autoritatea irațională. Orice critică la adresa ei este interzisă.

Autoritatea rațională se bazează pe egalitatea celor două părți; ele nu diferă decît prin gradul de cunoaștere sau de pricepere într-un domeniu precis. Autoritatea irațională este bazată pe inegalitate și implică, prin natura sa, o diferență de valoare.

Termenul „etică autoritară“ are în vedere autoritatea irațională, în mod obișnuit „autoritar“ fiind sinonim cu sistemul totalitar și antidemocratic. Cititorul va recunoaște curînd că etica umanistă nu este incompatibilă cu autoritatea rațională.

Două criterii, unul formal și altul material, permit distingerea acestor etici. Din punct de vedere formal, etica autoritară neagă capacitateai omului de a deosebi binele de rău. Autorul norme este întotdeauna o autoritate ce transcende individul. Un asemenea sistem se bazează pe teama

pe care o inspiră şi pe sentimentul de slăbiciune şi de dependenţă al subiectului, iar nu pe raţiune şi pe cunoaştere. Individul abandonează autorităţii alegerea opţiunilor, crezînd în puterea ei magică; deciziile ei nu pot şi nu trebuie să fie puse în discuţie. Din punct de vedere material, etica autoritară determină binele şi răul în special în funcţie de interesele autorităţii, şi nu de cele ale subiectului. Ea este exploatatoare, chiar dacă subiectul ar putea să tragă de aici beneficii considerabile, psihice şi materiale.

Aceste două aspecte ale eticii autoritare sînt evidente în geneza judecăţii etice a copilului şi a judecăţii de valoare nereflectate a adultului mijlociu. Capacitatea noastră de a diferenţia binele de rău ne-a fost formată încă din copilărie. Ea vizează mai întîi funcţiile fiziologice, apoi problema mai complexă a conduitei. Copilul învaţă să discearnă binele de rău prin sensibilitatea sa, înainte de a raţiona. Judecăţile sale de valoare rezultă din reacţiile prietenoase sau ostile pe care le suscită la persoanele importante din viaţa sa. Nu este surprinzător că o expresie de aprobare sau de nemulţumire pe faţa mamei sale va fi suficientă pentru a avertiza copilul, deoarece el depinde complet de dragostea şi de îngrijirile adultului. Factori similari operează în şcoală şi în societate. „Bun“ este lucrul pentru care sîntem lăudaţi; „rău“ este cel pentru care sîntem dezaprobaţi şi pedepsiţi de către autorităţile sociale sau de către majoritatea oamenilor. De fapt, teama de dezaprobare legată de nevoia de aprobare pare să fie motivaţia cea mai puternică, pentru a nu spune singura, a judecăţii etice. Această presiune emoţională intensă împiedică copilul, şi mai tîrziu adultul, să se întrebe cu spirit critic dacă ceea ce este „bun“ după o astfel de judecată este în realitate „bun“ pentru el sau pentru autoritate. Aceste alternative devin evidente atunci cînd considerăm judecăţile de valoare referitoare la lucruri. Dacă spun că o maşină este „mai bună“ decît alta, evident vreau să spun că ea mă serveşte mai bine. Noţiunile de

„bine" și de „rău" se raportează la *utilitatea* lucrului în raport cu *mine*. Dacă stăpînul unui cîine îl consideră pe acesta ca fiind „bun", o face pentru că acesta posedă anumite calități utile stăpînului său, calități ce diferă după cum e vorba de un cîine de vînătoare, de unul de pază sau de unul de casă. *Un lucru este decretat ca fiind bun dacă el este astfel pentru persoana care îl întrebuințează.* Același criteriu de valoare poate fi aplicat omului. Patronul va considera ca „bun" un funcționar avantajos din punctul său de vedere. Învățătorul va califica drept „elev bun" pe cel care se arată ascultător, nu-i produce necazuri și îi sporește prestigiul. În același mod, un copil va fi considerat „bun" dacă este docil și supus, chiar dacă el nu este decît speriat, nesigur și dornic să placă părinților lui, supunîndu-se voinței lor, în timp ce copilul „rău" poate să aibă o voință bine determinată și interese autentice care șochează concepțiile părinților săi.

Aspectele material și formal ale eticii autoritare sînt, cu siguranță, indisolubile. O autoritate care nu dorește să exploateze subiectul nu are nevoie să domine prin teamă și prin supunere emoțională; dimpotrivă, ea încurajează judecata rațională și critica, asumîndu-și astfel riscul de a se arăta incompetentă. Cînd însă este în joc propriul său interes, autoritatea stipulează că *supunerea este principala calitate, iar nesupunerea principalul defect.* Păcatul de neiertat pentru etica autoritară este răzvrătirea, punerea în discuție a dreptului autorității de a stabili norme; axioma sa este că normele stabilite (prin autoritate) servesc cel mai bine interesul subiectului. Dacă o persoană greșește, recunoașterea pedepsei și sentimentul ei de vinovăție îi redau „buna sa calitate", căci ea exprimă astfel recunoașterea superiorității autorității.

Vechiul Testament, cînd vorbește despre începutul istoriei umanității, dă un exemplu de etică autoritară. Păcatul lui Adam și al Evei nu este explicat prin conținutul actului însuși. A mînca un fruct din pomul cunoașterii binelui și răului

nu era rău *în sine;* religiile ebraică și creștină consideră chiar capacitatea de a deosebi binele de rău drept o virtute fundamentală. Păcatul era nesupunerea, sfidarea aruncată autorității lui Dumnezeu care se temea că omul „s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscînd binele și răul" și că ar putea „să-și întindă mîna și să ia roade din pomul vieții... și să trăiască în veci".

Etica umanistă, spre deosebire de cealaltă, poate să fie definită și ea după criteriile *material* și *formal.* Formal, ea se bazează pe principiul conform căruia numai omul poate să decidă în ce constă virtutea și păcatul și că această alegere nu aparține unei autorități care îl transcende. Din punct de vedere material, ea se bazează pe principiul că „binele" constituie ceea ce este bun pentru om, iar „răul" ceea ce îi aduce prejudicii. *Singurul criteriu al valorii etice este fericirea omului.*

Diferitele semnificații acordate cuvîntului „virtute" ilustrează deosebirea care separă aceste două etici. Pentru Aristotel, „virtutea" înseamnă „excelență" — excelența activității prin care potențialitățile inerente omului sînt realizate. Paracelsus, de exemplu, întrebuințează cuvîntul „virtute" ca sinonim al caracteristicilor individuale ale fiecărui lucru, adică al originalității lui. O piatră sau o floare au propria lor virtute, combinația lor de calități specifice. Astfel, virtutea omului este ansamblul calităților caracteristice speciei umane, în timp ce virtutea fiecărei persoane reprezintă individualitatea sa unică. Un om este „virtuos" dacă își dezvoltă „virtutea" sa. Prin contrast, în sens modern „virtutea" este un concept al eticii autoritare. A fi virtuos implică abnegație și supunere, înăbușirea individualității mai curînd decît realizarea ei deplină.

Etica umanistă este antropocentrică; desigur, nu în sensul că omul ar fi centrul universului, ci în sensul că judecățile sale de valoare, ca și celelalte judecăți și chiar percepțiile își au originea în particularitățile existenței sale și nu au semnificație

decît în raport cu aceasta. Omul este „măsura tuturor lucrurilor". Poziția umanistă postulează că nimic nu este mai nobil și mai demn decît existența umană. Împotriva acestei poziții s-a argumentat pretinzîndu-se că ar fi în natura însăși a conduitei etice să se refere la o valoare care o *transcende*; că un sistem bazat pe ființa umană și numai pe interesul ei nu ar putea deci să fie cu adevărat moral, obiectul său fiind numai individul egotic.

Acest argument, avansat în mod obișnuit pentru a refuza capacitatea — și dreptul — omului de a postula norme valabile pentru conduita sa, se sprijină pe un sofism: principiul că „binele" este ceea ce este bun pentru om nu înseamnă că naturii umane i-ar conveni egotismul sau izolarea. Aceasta nu înseamnă că scopul omului va fi atins printr-o stare de nonrelație cu lumea exterioară lui. Adevărul este că, precum au sugerat numeroși apărători ai eticii umaniste, una dintre caracteristicile naturii umane constă în a-și găsi împlinirea și fericirea în relația și în solidaritatea cu semenul. Iubirea aproapelui nu este însă un fenomen care îl *transcende* pe om; ea îi este inerentă și emană din el. Dragostea nu este o forță superioară care coboară asupra omului, nici o datorie care i s-a impus; ea este propria sa putere prin care omul se leagă de lume și o face cu adevărat a sa.

Etică subiectivă și etică obiectivă

Dacă admitem principiile eticii umaniste, ce vom răspunde celor care contestă omului capacitatea de a determina norme *obiectiv* valabile?

De fapt, o școală de gîndire umanistă cedează în fața acestei provocări și recunoaște că judecățile de valoare sînt lipsite de fundament obiectiv și nu sînt decît expresia preferințelor arbitrare. Considerată în această manieră, opinia că „libertatea este preferabilă sclaviei" nu traduce decît o preferință particulară și nu corespunde unei

valori obiective. Este vorba aici de un „bun dorit", iar atunci dorința devine măsura valorii sale, astfel încît nu valoarea este ceea ce determină dorința. Un asemenea subiectivism este, prin însăși natura sa, incompatibil cu concepția după care normele etice ar fi universale și valabile pentru toți oamenii. Dacă acest subiectivism ar reprezenta singura formă de etică umanistă, am fi într-adevăr nevoiți să alegem între autoritarismul dogmatic și renunțarea la orice căutare de norme universal valabile.

Hedonismul etic reprezintă prima concesie făcută principiului obiectivității; aprecierea care vrea ca plăcerea să fie bună pentru om, iar durerea rea susține un principiu după care dorințele sînt măsurate: sînt clasate ca valabile numai acelea a căror realizare produce plăcere. Totuși, în ciuda argumentării lui Herbert Spencer potrivit căreia plăcerea este o funcție obiectivă în procesul evoluției biologice, aceasta nu poate să fie considerată ca un criteriu al valorii. Într-adevăr, există oameni care preferă să se supună, și se tem de libertate, oameni care își procură plăcerea din ură, și nu din dragoste, din exploatarea semenului mai curînd decît dintr-o muncă productivă. Acest fenomen al plăcerii produse prin acte obiectiv dăunătoare ține de nevroză și a fost studiat într-un mod aprofundat de psihanaliză.

O etapă importantă în obiectivarea criteriilor de valoare a fost realizată prin modificarea principiului hedonist introdus de Epicur, care încerca să depășească dificultatea stabilind o diferențiere între genurile de plăcere mai mult sau mai puțin elevate. Dar dacă slăbiciunea intrinsecă a hedonismului era astfel recunoscută, soluția preconizată rămînea abstractă și dogmatică. Totuși, hedonismul a avut un mare merit: acordînd experienței umane a plăcerii și fericirii rolul de criteriu unic al valorilor, el a îndepărtat sistematic toate încercările menite să determine într-un mod autoritar „ceea ce este bun pentru om" fără a permite acestuia din urmă să-l probeze personal. Deci nu este de mirare că eticile hedoniste ale

civilizațiilor greacă, romană, europeană modernă și americană au găsit adepți printre gînditorii progresiști care se interesau cu ardoare și sinceritate de fericirea omului.

În ciuda acestor merite, hedonismul nu poate să ofere un fundament pentru judecăți etice obiectiv valabile. Urmează de aici că opțiunea pentru umanism ar presupune abandonarea obiectivității? Sau este posibil să definim norme de conduită și să elaborăm judecăți de valoare pe care toți oamenii să le poată considera ca valabile, deși sînt enunțate de omul însuși și nu de vreo autoritate exterioară lui? În ce mă privește, admit această ultimă ipoteză și mă voi strădui să o susțin aici.

Să precizăm din capul locului că „obiectiv valabil" nu înseamnă „absolut". Astfel, o judecată de probabilitate, o aproximare sau o ipoteză oarecare pot fi valabile și în același timp „relative" în sensul că se bazează pe o evidență limitată și sînt supuse la modificări ulterioare dacă acestea sînt justificate prin fapte. Conceptul de relativitate opus celui de absolut își are originea în gîndirea teologică, care separă împărăția divină — „absolutul" — de împărăția imperfectă a omului. În afara acestui context teologic, conceptul de absolut este lipsit de sens și de aplicabilitate în etică, ca, dealtfel, în gîndirea științifică în general.

Chiar dacă sîntem de acord asupra acestei probleme, obiecția majoră la posibilitatea de obiectivare a judecăților valabile în domeniul eticului rămîne următoarea: „faptele", trebuie să fie net deosebite de „valori". De la Kant încoace, mulți au fost cei care au susținut că judecăți obiectiv valabile nu s-ar putea formula decît despre fapte, nu și despre valori, și că o caracteristică a spiritului științific este tocmai excluderea judecăților de valoare.

Totuși, practicarea artelor ne-a obișnuit cu stabilirea de norme obiectiv valabile, deduse din principii științifice, ele însele stabilite după observarea faptelor și (sau) prin raționamente mate-

matice. Ştiinţele pure, numite „teoretice", se ocupă de descoperirea faptelor şi a principiilor, deşi fizica şi biologia comportă şi ele un element normativ care nu le alterează obiectivitatea. Ştiinţele aplicate au de-a face, în esenţă, cu norme practice după care lucrurile ar trebui să fie *făcute* — ideea exprimată prin „ar trebui" raportîndu-se aici la cunoaşterea ştiinţifică a faptelor şi principiilor. Artele reprezintă activităţi care fac apel la o cunoaştere specifică şi la îndemînare. În timp ce unele dintre ele solicită mai ales întrebuinţarea bunului-simţ, altele, ca aceea a inginerilor sau medicilor, necesită un bagaj important de cunoştinţe teoretice. De exemplu, dacă este vorba să construim o cale ferată, realizarea acestei lucrări trebuie să respecte anumite legi ale fizicii. *În toate artele, un sistem de norme obiectiv valabile constituie breviarul practicii (ştiinţe aplicate), bazată pe ştiinţa teoretică.* Deşi într-o artă există diferite moduri de a obţine rezultate excelente, normele nu sînt deloc arbitrare. Violarea lor duce la rezultate slabe sau chiar la o lipsă totală de rezultate.

Dar medicina, practica inginerului, pictura nu sînt singurele manifestări ale artei. *Viaţa însăşi este o artă* — în realitate, arta cea mai dificilă, cea mai importantă şi cea mai complexă în acelaşi timp pe care trebuie să o practice omul. Obiectul ei nu reprezintă cutare sau cutare realizare specializată, ci reuşita vieţii, dezvoltarea a ceea ce nu este decît o potenţialitate. În exercitarea acestei arte, *omul este concomitent artist şi obiect;* el este sculptorul *şi* marmura, medicul *şi* bolnavul.

Etica umanistă, care consideră „bun" ceea ce este bun pentru om şi „rău" ceea ce este dăunător omului, stabileşte în principiu că trebuie să cunoaştem natura umană pentru a putea determina ceea ce îi este favorabil. În acest sens, *etica umanistă este ştiinţa aplicată a „artei de a trăi", fundamentată pe o cunoaştere teoretică a omului.* În

acest domeniu, ca și în alte discipline artistice, excelența rezultatului („virtus"-ul) este funcție de cunoștințele existente despre om și de talentul și experiența executantului. Teoriile nu pot oferi norme decît după aceste premise: este aleasă cutare activitate și este dorit cutare scop. Știința medicală pleacă de la principiul că este bine să se vindece boala și să se prelungească viața; dacă n-ar fi așa, toate regulile medicinei ar fi neadecvate și superflue. Fiecare dintre științele aplicate se bazează pe o axiomă ce urmează unei alegeri: anume că rezultatul activității exercitate este de dorit. Există, totuși, o deosebire între axioma pe care se bazează etica și cele care justifică celelalte arte. Este posibil să ne imaginăm o civilizație în care oamenii s-ar dezinteresa de pictură sau de construcția de poduri, dar nu una în care oamenii nu ar dori să trăiască. Impulsul de a trăi este inerent oricărui organism, iar oamenii nu pot să nu vrea să trăiască, oricare ar fi părerea pe care le-ar plăcea s-o aibă asupra acestei probleme[2]. Alegerea între viață și moarte este mai mult aparentă decît reală; adevărata alegere pentru om este alegerea între o viață fericită sau reușită și o viață nefericită.

Putem să ne întrebăm, pe drept cuvînt, pentru ce epoca noastră s-a îndepărtat de la concepția despre *viață considerată ca o artă*. Omul modern pare să creadă că cititul și scrisul trebuie să fie învățate, că faptul de a deveni arhitect, inginer sau muncitor calificat necesită studii importante, dar că *a trăi* constituie o întreprindere atît de simplă, încît ea nu pretinde nici o știință particulară. Pentru că toată lumea „trăiește" într-un mod sau altul, viața este considerată ca o suită de acțiuni unde fiecare se poate considera expert. Dar dacă omul a pierdut simțul dificultății pe care o prezintă arta de a trăi, aceasta nu s-a întîmplat pentru că ar stăpîni-o la perfecție. Absența evidentă a bucuriei autentice și a fericirii

---

[2] Sinuciderea, fenomen de ordin patologic, nu contrazice acest principiu general.

în procesul vieții exclude o asemenea explicație. În ciuda accentului pe care îl pune pe noțiunile de fericire și de individualitate, societatea modernă îl învață pe om că nu fericirea sa (sau, pentru a întrebuința o terminologie teologică, salvarea sa) este scopul vieții, ci îndeplinirea datoriei sau succesul. Banii, prestigiul și puterea sînt de acum înainte mobilurile actelor sale și scopurile pe care le urmărește. Acționînd astfel, el are iluzia de a servi propriul său interes, deși, în realitate, servește orice altceva în afară de interesul său autentic. Totul îl interesează în afară de viața sa și de arta de a trăi. Fără s-o știe, omul se îndepărtează de propria sa menire.

Dacă etica reprezintă ansamblul normelor care garantează succesul în arta de a trăi, principiile sale esențiale trebuie să decurgă din natura vieții în general și a existenței umane în particular. Într-un context mai larg spunem că este în natura oricărei vieți să-și conserve și să-și afirme existența. Această tendință este inerentă tuturor organismelor și, plecînd de la ea, psihologii au putut stabili noțiunea unui „instinct" de conservare. Înainte de toate, un organism *trebuie* să se mențină în viață.

Acest ultim concept este dinamic, și nu static. *Existența și dezvoltarea forțelor sale specifice sînt, pentru un organism, unul și același lucru.* Toate organismele au în ele această tendință de a actualiza potențialitățile lor specifice. Astfel, viața omului trebuie să fie înțeleasă ca *înflorirea forțelor sale în conformitate cu legile naturii sale.*

Omul nu există însă la un mod general. Chiar dacă posedă calități proprii întregii specii, el nu încetează să fie un individ diferit de ceilalți, o entitate absolut unică. El se deosebește de aceștia prin structura exactă a caracterului său, prin temperamentul său, prin talentele și aspirațiile sale, tot așa cum se deosebește prin amprentele sale digitale. El nu-și poate afirma virtualitățile umane decît realizîndu-și individualitatea. Datoria de a trăi se confundă pentru om cu datoria de a se realiza pe deplin.

În rezumat: *pentru etica umanistă, binele înseamnă afirmarea vieții, înflorirea forțelor omului. Virtutea înseamnă responsabilitatea față de propria ta existență.* Răul înseamnă atrofierea acestor forțe; *viciul — iresponsabilitatea față de tine însuți.*

Acestea sînt principiile fundamentale ale unei etici umaniste obiective.

Știința despre om

Acest concept pleacă de la certitudinea existenței omului ca reprezentant al unei specii caracterizate prin natura umană. Istoria gîndirii relevă în această privință trăsăturile ei ironice și contradicțiile ei[3].

Adepții gîndirii autoritare au conceput existența unei naturi umane fixată odată pentru totdeauna și imuabilă. Această ipoteză a stat la baza eticii lor și a legitimării sistemului lor social, apreciate ca necesare și imuabile deoarece sînt determinate de natura presupusă a omului. Dar ceea ce ei consideră astfel nu este decît o reflectare a normelor lor personale — și a intereselor lor —, și nu rezultatul unei cercetări obiective. Este lesne de înțeles primirea călduroasă pe care progresiștii au făcut-o descoperirilor din antropologie și din psihologie care, dimpotrivă, puneau în lumină maleabilitatea infinită a naturii umane. Plecînd de aici, se putea conchide, într-adevăr, că normele și instituțiile — presupuse a fi cauze ale acestei naturi mai degrabă decît efecte ale ei — erau și ele perfect maleabile. Totuși, refuzînd concepția greșită după care anumite tipuri istorice de cultură reprezintă trăsăturile imuabile ale naturii umane, adepții credinței în maleabilitatea ei nelimitată se situau și ei pe o poziție inaccep-

[3] Mă refer aici la un concept mai larg decît cel de „știința despre om" din antropologie. Linton a întrebuințat, de asemenea, acest concept în același sens. (Vezi Ralph Linton. *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945.)

tabilă. Ambele aceste teorii duc la concluzii la fel de nesatisfăcătoare. Dacă omul ar fi cu adevărat maleabil la extrem, normele și instituțiile dăunătoare naturii sale ar avea toate șansele să-l modeleze definitiv după tipare pe care forțele sale intrinseci s-ar dovedi neputincioase să le modifice vreodată. El nu ar fi atunci decît o marionetă la discreția instituțiilor sociale, și nu — așa cum a demonstrat în diferite împrejurări ale istoriei — o ființă activă, capabilă să reacționeze viguros împotriva presiunilor care se exercită asupra lui. Conceptul „om" nu ar mai exista și nici o ordine socială nu ar putea fi nici judecată, nici apreciată în numele bunăstării omului.

Consecințele ipotezei plasticității umane sînt tot atît de importante ca și implicațiile ei de ordin moral și politic. Dacă am afirma că nu există natură umană sau cel puțin că ea nu poate fi definită decît în funcție de nevoile sale fiziologice esențiale, singura psihologie valabilă ar fi o listă *descriptivă* a unui șir nenumărat de comportamente posibile și de măsurări *cantitative* ale diverselor aspecte ale conduitei umane. Psihologia și antropologia nu ar avea ca obiect decît să descrie diferitele moduri în care instituțiile sociale și tipurile de culturi pot să modeleze omul; iar acesta nefiind decît reflectarea influențelor sociale care acționează asupra lui, singura știință umană care ar rămîne posibilă ar fi o sociologie comparativă. Dacă însă psihologia și antropologia trebuie să propună enunțuri valabile despre legile care reglează comportamentul uman, ele trebuie să admită premisa că există *un element care reacționează la influențele înconjurătoare cu mijloace verificabile care decurg din proprietățile sale.* Natura umană nu este fixă și nici o civilizație nu poate să fie considerată ca rezultînd din instincte fixate imuabil și nici ca un factor absolut la care natura umană s-ar adapta total și pasiv. Dacă este exact că omul este capabil să se adapteze la condiții nefavorabile, nu-i mai puțin adevărat că, făcînd acest lucru, el încearcă și

dezvoltă în el reacții de ordin mental și emoțional derivate din proprietăți specifice naturii sale.

Cînd omul se adaptează sclaviei, nivelul calităților sale morale și intelectuale scade. El se poate adapta la o civilizație caracterizată prin neîncredere reciprocă și ostilitate, dar devenind slab și steril. Dacă se modelează la un ansamblu de condiții care reprimă pulsiunea sexuală, aceasta face să se nască în el, cum a arătat Freud, simptome de nevroză. Astfel, orice adaptare care nu are loc în prelungirea naturii sale reale creează tulburări mentale și emoționale care îl determină în cele din urmă, de vreme ce nu-și poate schimba propria natură, să transforme condițiile care au generat aceste tulburări.

Omul nu este o foaie de hîrtie albă pe care civilizația imprimă un text. El este o entitate dotată cu energie și cu o structură specifică, care dirijează după norme previzibile reacțiile sale la evenimentele exterioare. Dacă s-ar adapta, asemeni unui animal, la condițiile care îi sînt date — adică cu o plasticitate totală, prin modificarea propriei naturi — și dacă, după aceea, nu ar putea decît să se supună acestor noi condiții, el ar ajunge în impasul unde specializarea extremă a dus speciile animale, ceea ce este contrar istoriei. Dacă ar fi putut să se adapteze fără luptă la condițiile ostile naturii sale profunde, el nu ar fi avut defel o istorie. Evoluția umană este înrădăcinată în capacitatea de adaptare a omului și în anumite proprietăți inerente naturii sale, care îl incită să-și continue căutarea neîntreruptă a unei existențe mai bine ajustate la nevoile sale esențiale.

Subiectul științei despre om este deci natura umană. Dar punctul ei de plecare nu este o descriere exactă și completă a ceea ce este această natură. Pentru a defini corect acest studiu trebuie să determinăm scopul său, nu premisele sale. Metoda lui constă în a observa reacțiile omului la diferitele condiții individuale și sociale și în a extrage din această observare concluzii în legătură cu natura umană. Istoria și antropologia

se dedică studierii acestor reacții la tipurile de culturi diferite de ale noastre, în timp ce psihosociologia le studiază în cadrul propriei noastre culturi. Psihologia copilului se consacră diferitelor comportamente ale ființei în creștere, iar psihologia patologică încearcă să degaje concluzii privitoare la natura umană studiind tulburările pe care le provoacă situațiile patogene. Într-adevăr, nu este niciodată posibil să observăm această natură în stare brută și trebuie să ne mărginim la înregistrarea manifestărilor ei speciale în situații date. Ea este o construcție teoretică ce se bazează pe studiul empiric al comportamentelor umane. Construind un „model al naturii umane", știința despre om procedează la fel ca celelalte științe care întrebuințează concepte de entități deduse din fapte observabile sau controlate prin ele, și nu extrase din experiența directă.

În ciuda bogăției de date oferite de antropologie și de psihologie, noi nu avem încă decît o palidă viziune despre natura umană.

Tradiție și etică umaniste

După tradiția eticilor umaniste, cunoașterea omului trebuie să fie fundamentul normelor și valorilor stabilite. Tratatele lui Aristotel, Spinoza, Dewey vizează deci atît etica, cît și psihologia. Expunerea punctelor lor de vedere va constitui obiectul acestui capitol nu fiindcă ar fi în intențiile mele să trec în revistă întreaga istorie a eticii umaniste, ci doar fiindcă țin să ilustrez principiile ei de bază prin gîndirea celor mai eminenți reprezentanți ai săi.

Pentru *Aristotel*, etica se bazează pe știința despre om, ale cărei date le întrebuințează: ea este deci o psihologie aplicată. Asemeni celui care studiază politica, cel ce se ocupă de etică „trebuie să fie pînă la un anumit grad familiarizat cu teoria sufletului, chiar așa cum cel ce vrea să vindece ochii sau în general o parte a trupului trebuie să cunoască însușirea lor... De fapt, medicii

destoinici își fac foarte mult de lucru cu cercetarea trupului"[4]. Din studiul naturii umane, Aristotel deduce că „virtutea" — sau excelența — este „activitatea" prin care omul își exercită funcțiile sale și își dezvoltă capacitățile sale particulare. Fericirea, care reprezintă scopul său, rezultă din activitatea sa și din întrebuințarea facultăților sale. Ea nu rezidă nici într-o posesiune, nici într-o stare de spirit liniștită. Pentru a face să se înțeleagă acest concept de activitate, Aristotel a recurs la evocarea Jocurilor olimpice: „Cum însă în Olimpia — spune el —, nu dobîndesc coroana cei mai frumoși sau cei mai puternici ci cei ce luptă (căci numai între dînșii se află biruitorii), așa și numai cei ce în faptele lor sînt drepți, vor avea parte de ceea ce în viață e frumos și bun[5]. Omul rațional, liber și activ (contemplativ) este un om bun și, prin urmare, fericit. Sensul valorii obiective este aici centrat pe om — adică este umanist —, iar aceste aserțiuni sînt în același timp derivate din înțelegerea naturii și a funcțiilor omului.

Ca și Aristotel, *Spinoza* cercetează funcția distinctivă a omului. El consideră mai întîi rolul particular *al oricărui obiect în natură* și afirmă că „orice lucru năzuiește, atît cît depinde de el, să-și mențină existența"[6]. Omul, funcția sa și scopul său nu pot decît să se conformeze acestei propoziții: să se conserve pe sine însuși și să persiste în existență. Spinoza optează pentru un concept de virtute legat pur și simplu de acest scop general: „*A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne priveşte, decît a lucra, a trăi şi a se menţine (acestea trei însemnează acelaşi lucru) sub conducerea* raţiunii *pe temeiul căutării* folosului *propriu*"[7].

---

[4] Aristotel. *Etica nicomahică*, Cartea I, cap. al XIII-lea, Casa Școalelor, 1944, p. 53—54. — *Nota trad.*

[5] *Idem*, Cartea I, cap. al IX-lea, p. 42—43. — *Nota trad.*

[6] Spinoza. *Etica*, partea a III-a, propoziţia a VI-a, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 152. — *Nota trad.*

[7] *Op. cit.*, partea a IV-a, propoziția a XXIV-a, p. 235. — *Nota trad.*

Expresia „*a-şi menţine existenţa*“ înseamnă, pentru Spinoza, *a deveni ceea ce eşti în mod potenţial:* „Un cal ar înceta să mai existe ca atare dacă s-ar transforma în om sau în insectă“[8]. Iar noi am putea adăuga că, după Spinoza, un om ar fi la fel de distrus devenind înger cum ar fi devenind cal. Virtutea înseamnă deci înflorirea potenţialităţilor proprii fiecărui organism. Pentru om ea coincide cu starea în care el este cel mai deplin uman. *Binele* va fi atunci reprezentat prin tot ceea ce poate fi întrebuinţat ca mijloc sigur de apropiere a omului de *modelul-tip al naturii umane care există sub ochii noştri. Răul* este tot ceea ce ne împiedică să corespundem acestui model. Virtutea se identifică astfel cu realizarea perfectă a naturii omului, iar ştiinţa care îl învaţă acest lucru este deci fundamentul necesar al eticii.

Raţiunea îi permite omului să ştie ceea ce trebuie să facă pentru a fi cu adevărat el însuşi şi ea îl învaţă astfel să discearnă binele; dar mijloacele de a practica virtutea depind de întrebuinţarea reală pe care omul o dă forţelor sale. În acest caz *puterea* se confundă cu virtutea; *neputinţa* cu viciul. Dacă fericirea nu este un scop în sine, ea însoţeşte în noi realizarea potenţialităţilor noastre, în timp ce neputinţa generează descurajarea. Aceste noţiuni sînt valabile pentru toate posibilităţile inerente naturii omului. Judecăţile de valoare nu sînt aplicabile decît omului şi intereselor sale proprii. Totuşi, ele nu trebuie privite ca simple expresii ale gusturilor şi repulsiilor noastre particulare, căci caracteristicile naturii umane sînt cele ale întregii specii şi se regăsesc la toţi indivizii. Caracterul obiectiv al teoriei lui Spinoza decurge din obiectivitatea care a marcat modelul-tip al naturii omului; această obiectivitate face loc diversităţilor multiple şi particulare, dar, în esenţa sa, ea se aplică la toate cazurile. Spinoza se opune radical eticilor

---

[8] *Op. cit.*, partea a IV-a, prefaţă, p. 218. — *Nota trad.*

autoritare. Pentru el omul este un scop în sine, și nu un instrument la discreția unei puteri care îl transcende. Sistemul de valori trebuie să fie legat direct de interesele reale ale omului, care sînt întrebuințarea libertății și exercitarea productivă a facultăților sale[9].

Printre contemporanii noștri, adeptul cel mai marcant al unei etici științifice este *John Dewey*. Concepțiile sale sînt la fel de opuse autoritarismului ca și relativismului etic. Despre primul, el afirmă că trăsătura comună doctrinelor revelate, legilor edictate de Dumnezeu, rînduielilor statelor, convențiilor, tradițiilor etc. „este preeminența unei Voci atît de încărcate de autoritate, încît ea anihilează nevoia de cercetare"[10].

În privința relativismului, acesta crede că faptul de a gusta cu plăcere un lucru nu include „nici o *judecată* de valoare asupra acestui lucru"[11]. Că un obiect oferă o anumită satisfacție, este un in-

---

[9] Marx a exprimat o opinie identică cu cea a lui Spinoza: „Dacă vrem, de pildă, să știm ce e util unui cîine, trebuie să studiem natura cînelui. Această natură însăși nu poate fi construită pe baza «principiului utilității». Dacă vrem să aplicăm acest principiu la om, dacă vrem să judecăm acțiunile, mișcarea, relațiile etc. umane pe baza principiului utilității, trebuie să cunoaștem natura umană în general și modificările suferite de ea în fiecare epocă istorică dată. Pentru Bentham însă asemenea probleme nu există. El identifică în modul cel mai sec și mai naiv din lume pe filistinul modern, îndeosebi pe filistinul englez, cu omul normal". (K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 619. — *Nota trad.*) Poziția lui *Spencer*, cu toate diferențele notabile pe plan filosofic, admite, de asemenea, că noțiunile de „bine" și de „rău" se referă la alcătuirea proprie a ființei umane și că știința conduitei se bazează pe cunoașterea omului. Într-o scrisoare adresată lui J.S. Mill, el scrie: „Punctul meu de vedere este că Morala, sau știința bunei conduite, are drept obiect să definească *cum* și *de ce* un anumit comportament este nociv, iar un altul benefic. Rezultatele nu pot să fie accidentale: ele sînt *consecințele necesare ale alcătuirii lucrurilor*". H. Spencer. *The Principles of Ethics*, vol. I, D. Appleton, New York, 1962, p. 57.)

[10] John Dewey și James H. Tufts. *Ethics*, Henry Holt and Co., New York, ediție revăzută, 1932, p. 35.

[11] John Dewey. *Problems of Man*, Philosophical Library, New York, 1946, p. 254.

diciu de bază, dar „el trebuie verificat prin fapte evidente“[12]. Ca și Spinoza, Dewey postulează că rațiunea umană este capabilă să definească principii obiectiv valabile. Și pentru el, scopul vieții umane este creșterea și dezvoltarea omului *după normele naturii sale* și ale alcătuirii sale. Dar opoziția sa față de scopurile prestabilite îl determină să renunțe la poziția adoptată de Spinoza, aceea de a admite ca un concept științific un „model-tip al naturii umane“. În ce-l privește, Dewey pune acccentul pe înrudirea strînsă dintre mijloace și scopuri (sau consecințe) și face din aceasta o bază empirică necesară pentru validitatea normelor. După el, nu poate fi formulată o apreciere decît „atunci cînd există o materie care se cere valorizată, atunci cînd un neajuns se cere înlăturat, o nevoie satisfăcută, o lipsă sau o lacună umplute sau cînd se cer rezolvate conflicte între tendințe prin modificarea condițiilor de existență. Aceasta demonstrează, la rîndul său, că în orice estimare intervine un factor intelectual — factorul cercetare —, căci scopul propus este format și proiectat ca ceea ce va permite umplerea lacunelor sau rezolvarea conflictelor“[13].

Pentru Dewey, scopul urmărit reprezintă „o simplă suită de acțiuni considerate într-un stadiu îndepărtat, iar mijloacele nu reprezintă decît un stadiu mai apropiat. Distincția între scopuri și mijloace se efectuează prin examinarea *cursului* unei *linii* de acțiune concertate, a unei serii de acte legate între ele în timp. «Scopul» nu este decît ultimul din aceste acte, iar mijloacele se eșalonează dinainte... Mijloace și scopuri sînt termeni care desemnează ambii aceeași realitate. Ei nu corespund unei disparități reale, ci unei deosebiri operate în judecată“[14].

---

[12] *Op. cit.*, p. 260.

[13] John Dewey. *Theory of Valuation*, în *International Encyclopedia of Unified Science*, The University of Chicago Press, Chicago, 1969, XI, nr. 4, p. 34.

[14] John Dewey. *Human Nature and Conduct*, Modern Library, New York, 1930, p. 34.

Importanța acordată de Dewey legăturilor strînse ce unesc mijloacele și scopurile reprezintă cu siguranță un element capital al acestei etici raționale. Sîntem astfel avertizați împotriva teoriilor a căror valoare este pierdută din cauza separării pe care o acceptă între mijloace și scopuri. Dar nu pare exact că „noi nu *știm* ce anume urmărim, înainte de a fi dus mental pînă la capăt *cursul* unei acțiuni".

Scopurile urmărite pot să fie stabilite prin analiza empirică a fenomenului considerat în ansamblul său — deci a omului — chiar dacă nu cunoaștem încă mijloacele adecvate pentru a le atinge. Despre anumite scopuri se pot enunța de pe acum propoziții valabile, deși ele se află încă în stare embrionară. Știința despre om poate să ne permită trasarea unui „portret-tip al naturii umane" ale cărei scopuri pot fi definite înainte de a se găsi mijloacele specifice necesare realizării lor[15].

Etică și psihanaliză

Din ceea ce precede reiese destul de clar că o etică umanistă și obiectivă, constituită în știință aplicată, depinde de dezvoltarea psihologiei ca știință teoretică. Progresele realizate de la Aristotel la Spinoza s-au datorat în mare parte superiorității psihologiei dinamice a lui Spinoza asupra psihologiei statice a lui Aristotel. Spinoza a descoperit motivația inconștientă, legile asociației, persistența experiențelor copilului în viața adultului. Concepția sa despre dorință este în același timp dinamică și depășește noțiunea aristotelică a „deprinderii". Dar, asemenea tuturor sistemelor psihologice concepute pînă în secolul al XIX-lea, gîndirea lui Spinoza a rămas abstractă și nu a creat nici o metodă capabilă să susțină teoria

[15] Utopiile sînt viziuni asupra scopurilor înaintea realizării mijloacelor, dar nu sînt, din acest motiv, lipsite de semnificație. Dimpotrivă, ele au contribuit în mare măsură la progresul gîndirii, fără a mai vorbi de însemnătatea lor pentru păstrarea credinței în viitorul omenirii.

printr-o cercetare empirică și prin descoperirea de date noi despre om și natura sa.

Or, cercetarea empirică reprezintă cheia eticii și a psihologiei lui Dewey. El admite principiul motivației inconștiente, iar conceptul său de „deprindere" diferă de cel stabilit de tradiție. Cînd afirmă[16] că psihologia clinică modernă „își vădește simțul realității insistînd asupra importanței profunde a forțelor inconștiente care guvernează nu numai conduita, ci și dorințele, judecățile, credințele, idealizările", Dewey mărturisește importanța pe care o acordă factorilor inconștienți, chiar dacă el nu exploatează toate posibilitățile acestei metode noi în teoria sa despre etică.

Au fost întreprinse puține cercetări atît pe plan filosofic, cît și pe plan psihologic pentru aplicarea descoperirilor psihanalizei la dezvoltarea teoretică a eticii[17], fapt cu atît mai surprinzător cu cît psihanaliza a adus o contribuție ce interesează în mod deosebit teoria eticii.

Contribuția cea mai importantă rezidă, probabil, în faptul că teoria psihanalitică este primul sistem psihologic modern al cărui obiect nu este unul din aspectele izolate oarecare ale omului, ci ansamblul personalității sale. În timp ce metoda tradițională constă în studierea separată a fenomenelor date, ca și cum ar fi posibil ca ele să fie izolate în realitate, *Freud* a inaugurat o nouă

---

[16] J. Dewey. *Human Nature and Conduct*, p. 86.

[17] O contribuție modestă, dar semnificativă, la soluționarea problemei valorilor, considerată dintr-un punct de vedere psihanalitic, a fost furnizată de articolul lui Patrick Mullahy *Values, Scientific Method and Psychanalysis*, în *Psychiatry*, mai 1943. În timp ce revedeam manuscrisul lucrării de față, J.C. Flugel a publicat *Man, Morals and Society* (International Universities Press, New York, 1945); este, probabil, prima încercare sistematică și serioasă făcută de un psihanalist pentru a aplica descoperirile disciplinei sale la o teorie etică. O expunere foarte interesantă a problemelor și o critică profundă — deși mergînd cu mult dincolo de o simplă critică — a punctelor de vedere psihanalitice în legătură cu etica se găsesc în lucrarea lui Mortimer J. Adler *What Man has made of Man* (Longmans, Green and Co., New York, 1937).

metodă care îi permitea să studieze personalitatea totală şi să înţelegă sensul motivaţiilor umane. Această metodă, care constă în analiza asociaţiilor verbale libere, a visurilor, a erorilor, a transferurilor, este o abordare prin care elemente „private" pînă acum, legate numai de cunoaşterea de sine şi de introspecţie, devin într-o oarecare măsură „publice" şi demonstrabile datorită comunicării stabilite între analist şi subiect. Metoda psihanalitică deschidea astfel calea spre fenomene care, fără ea, ar fi scăpat observaţiei. Pe lîngă aceasta, ea a permis descoperirea de experienţe emoţionale pe care introspecţia însăşi nu ar putea să le releve, deoarece sînt refulate, separate de conştiinţa clară[18].

De la începutul studiilor sale, Freud s-a interesat în special de simptomele nevrotice. Dar cu cît psihanaliza progresa, cu atît mai clar se adeverea faptul că un astfel de simptom nu poate să fie interpretat decît prin înţelegerea structurii caracteriale în care el se manifestă. *Caracterul* nevrotic, mai curînd decît simptomul, a devenit materia esenţială a teoriei şi terapeuticii psihanalitice. Continuînd studiul său în acest sens, Freud a pus bazele unei ştiinţe a caracterului — caracterologia — pe care psihologia o ignorase în cursul secolelor precedente şi pe care o exploataseră numai dramaturgii şi romancierii.

Caracterologia psihanalitică, aflată încă în faza pionieratului, este, totuşi, indispensabilă pentru dezvoltarea eticii. Toate virtuţile şi toate viciile pe care le examinează etica tradiţională nu pot decît să rămînă ambigui, căci acelaşi termen desemnează adesea atitudini umane diferite între ele şi în parte contradictorii. Ele nu pot fi salvate de la această ambiguitate decît dacă sînt înţelese şi examinate în funcţie de structura caracterială a persoanei căreia îi sînt atribuite virtutea sau viciul. O virtute izolată de contextul caracterial poate, în final, să nu aibă nici o valoare (precum

[18] Vezi John Dewey. *Problems of Man*, p. 250—272, şi Ph. B. Rice. *Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment*, în „Journal of Philosophy", XV, 1934.

umilința cauzată de teamă sau care ține locul unei aroganțe refulate), tot așa cum manifestările unui viciu ar arăta, în context, de exemplu, că aroganța cutărei persoane nu este decît expresia nesiguranței sale sau a sentimentului său de autosubestimare. Fără îndoială, aceste considerații interesează în cel mai înalt grad etica. Ar fi incomplet și greșit să considerăm viciile și virtuțile ca trăsături izolate ale unui *caracter*. Obiectul eticii este caracterul în *ansamblul* său, și doar judecățile elaborate în această optică capătă o valoare. *Caracterul virtuos sau vicios, mai degrabă decît cutare viciu sau cutare virtute, iată adevăratul obiect al cercetării etice.*

Un concept nu mai puțin semnificativ este cel al motivației *inconștiente*. Ideea fusese exprimată deja de Leibniz și Spinoza, dar Freud a fost primul care a studiat pulsiunile inconștiente într-un mod empiric și în cele mai mici detalii; el făcea astfel posibilă o teorie a motivațiilor umane. În acest domeniu, evoluția gîndirii se caracterizează prin faptul că judecățile de valoare date despre conduita umană au fost legate de motivațiile subiacente actului, mai degrabă decît de actul însuși. Odată cu psihanaliza, o cale nouă s-a deschis acestui studiu. După cum observa Freud, „nu numai ceea ce este cel mai josnic în Eu, dar și ceea ce este cel mai elevat poate să fie inconștient“[19] și să reprezinte o motivație majoră pe care cercetarea etică nu-și poate permite să o ignore.

În ciuda posibilităților imense oferite de psihanaliză studiului științific al valorilor, Freud și discipolii săi nu au extras din descoperirea lor tot profitul dorit pentru a face să avanseze problemele eticii. De fapt, ei au contribuit chiar la stabilirea unei anumite confuzii în acest domeniu. Această confuzie provine din poziția relativistă a lui Freud: în principiu, el spune că psihologia ne poate ajuta să înțelegem *motivația* judecăților de valoare, dar nu și să le susținem validitatea.

---

[19] S. Freud. *Das Ich und das Es.*

Relativismul lui Freud este mai clar exprimat în teoria sa despre supraeu (sau conștiință). Conform acestei teorii, nici un element nu se poate integra în conștiință dacă nu aparține sistemului de porunci și de interdicții inclus în supraeul tatălui și în tradiția culturală. *Conștiința nu este atunci decît o autoritate interiorizată.* Cînd Freud analizează supraeul, el nu analizează, de fapt, decît „conștiința autoritară".

Articolul lui T. Schroeder intitulat *Atitudinea unui psiholog amoral* ilustrează foarte bine această concepție relativistă[20]. Autorul conchide că „orice estimare de ordin moral rezultă dintr-o morbiditate emoțională — pulsiuni conflictuale intense — provenită din experiențe anterioare" și că psihiatrul amoral „va înlocui normele moralei clasice printr-un tablou clinic și psihoevolutiv al pulsiunilor moraliste și al metodelor intelectuale". După care autorul produce confuzie, afirmînd că „psihologii amorali și evoluționiști nu posedă *nici o regulă eternă sau absolută* pentru a aprecia binele sau răul", ceea ce lasă să se înțeleagă că știința are obiceiul să statueze „în etern și în absolut".

Puțin diferită de teoria Supraeului, o altă concepție a lui Schroeder vrea ca moralitatea să fie, în esența ei, o reacție împotriva răului prezent în natura umană. După el, pulsiunea sexuală a copilului este orientată spre părintele de sex opus, ceea ce produce un sentiment de ură pentru părintele rival de același sex; atunci este *inevitabil* ca ostilitatea, teama, sentimentul culpabilității să apară din această situație primară („complexul Oedip"). Această explicație reprezintă versiunea laicizată a conceptului de „păcat originar". După Freud, plecînd de la aceste tendințe incestuoase și criminale, inerente naturii sale, omul a fost obligat să caute norme etice capabile să-i asigure viața socială. Cu scopul de a proteja individul și grupul în sînul acestei vieți,

---

[20] „The Psychoanalytic Review", XXXI, nr. 3, iulie 1944, p. 329—335.

el stabilește mai întîi un ansamblu de tabuuri, iar mai tîrziu un sistem etic mai elaborat.

Totuși, poziția lui Freud nu este întotdeauna conformă cu relativismul. Față de adevăr, pe care îl consideră scopul suprem pentru care trebuie să lupte omul, el manifestă o credință pasionată. Dealtminteri, el crede în capacitatea ființei umane, înzestrată cu rațiune, de a se *apropia* de adevăr. Această atitudine antirelativistă este cea pe care Freud a adoptat-o foarte ferm în discuțiile sale despre o „filosofie a vieții"[21]. El refuză teoria după care adevărul nu ar fi decît „produsul nevoilor și dorințelor noastre așa cum se formează ele în condițiile exterioare schimbătoare"; pentru el, o concepție atît de „anarhică" nu ar putea decît să se năruie în contact cu realitatea. Încrederea pe care el o acordă rațiunii umane și puterii ei de unificare și de eliberare din mrejele superstiției este marcată de patosul caracteristic secolului Luminilor. Această credință în adevăr este subiacentă conceptului de terapie psihanalitică, psihanaliza fiind o încercare de a descoperi adevărul despre sine însuși. În această privință, Freud se plasează pe linia de gîndire care, de la Buddha și Socrate, consideră adevărul ca fiind puterea ce-l face pe om virtuos și liber, sau „sănătos", după terminologia freudiană. Scopul tratamentului psihanalitic constă în a înlocui iraționalul *(id)* prin rațiune *(ego)*. Situația analitică trebuie să fie definită din acest punct de vedere ca una în care două persoane, analistul și bolnavul, se consacră împreună căutării adevărului. Tratamentul vizează redobîndirea sănătății, iar remediile sînt adevărul și rațiunea. Faptul de a fi formulat o situație bazată pe o onestitate funciară în sînul unei civilizații unde atît de rar se întîlnește o sinceritate totală constituie, probabil, manifestarea cea mai edificatoare a geniului lui Freud.

---

[21] S. Freud. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, W.W. Norton, New York, 1933.

Capitolul al III-lea
NATURA UMANĂ ŞI CARACTERUL

Situaţia umană

Individul reprezintă întreaga rasă; el este un eşantion specific al speciei — este „el însuşi“ şi „toţi ceilalţi“ în acelaşi timp. Individ înzestrat cu trăsături specifice — şi unic în acest fel —, el este totodată reprezentativ pentru genul uman în ansamblul său. Personalitatea sa proprie este determinată de aceste particularităţi ale existenţei umane, care sînt comune tuturor oamenilor. Examinarea situaţiei umane trebuie deci să preceadă pe cea a personalităţii.

Slăbiciunea biologică a omului

Primul element care diferenţiază existenţa animală de cea umană este negativ: la om, el este reprezentat de absenţa relativă a rolului pe care îl joacă instinctul în procesul de adaptare la lumea înconjurătoare. La animal, modul de adaptare rămîne acelaşi în toate cazurile: dacă resursele instinctului său se dovedesc insuficiente pentru a triumfa asupra unei schimbări apărute în universul său, specia va fi ameninţată să dispară. Animalul nu are decît o posibilitate: aceea de a se transforma pe el însuşi pentru a se adapta la condiţiile noi — prin autoplasticitate —; el nu poate modifica lumea înconjurătoare. Aşadar, existenţa sa este armonioasă nu prin absenţa luptei, ci pentru că instinctul său atavic face din el o parte integrantă şi invariabilă a lumii sale. El ori se adaptează, ori moare.

Cu cît capacităţile instinctive sînt mai puţin fixate şi complete la animal, cu atît creierul este mai dezvoltat — în consecinţă, cu atît mai mare este capacitatea de a învăţa. Se poate spune că omul apare în procesul evoluţiei în momentul în care adaptarea instinctuală se află la nivelul său cel mai scăzut. Dar atunci el este dotat cu

calități noi, care îl diferențiază de animal. El are conștiința de sine ca de o entitate separată; își amintește trecutul, scrutează viitorul și desemnează prin simboluri actele și obiectele. Rațiunea sa concepe și interpretează lumea, iar imaginația îl duce dincolo de impresiile pe care i le transmit simțurile. Omul este cel mai neajutorat dintre toate animalele, dar această slăbiciune biologică servește ea însăși de trambulină forței sale; ea contribuie la dezvoltarea facultăților sale specific umane.

Dihotomiile existențiale și istorice din om

Trezirea conștiinței, rațiunea și imaginația au rupt „armonia" care caracterizează existența animală. Apariția lor a făcut din om o anomalie, un fenomen în cadrul universului. Integrat în natură, supus legilor sale fizice și inapt să le transforme, el transcende totuși toate celelalte creaturi. El este separat, deși constituie o parte dintr-un tot; el este fără adăpost, cu toate că e legat de adăpostul pe care îl împarte cu toate creaturile. Căzut în această lume într-un loc și într-un moment întîmplător, el este silit s-o părăsească tot în mod întîmplător. Conștient de el însuși, omul realizează neputința sa și limitele existenței sale. El privește în față propriul său sfîrșit: moartea. Niciodată omul nu se eliberează de dihotomia existenței sale: el nu se poate desprinde de spiritul său chiar dacă o dorește. Trebuie să-și suporte corpul atîta timp cît este în viață — și acest corp îi stimulează dorința de a trăi.

Binecuvîntare pentru om, rațiunea este în același timp blestemul său. Ea îl obligă să se confrunte continuu cu sarcina sa de a rezolva o dihotomie insolubilă. Din acest punct de vedere, existența umană diferă de cea a tuturor celorlalte organisme; ea se menține într-o stare de dezechilibru inevitabil și constant. Viața unui om nu poate fi „trăită" printr-o simplă repetare de ac-

țiuni-tip proprii speciei: *fiecare trebuie să trăiască.* Omul este singurul animal capabil *să se plictiscască, să fie nemulțumit*, să se simtă alungat din paradis. El este singurul animal care își pune problema existenței sale, problemă pe care nu o poate evita. Îi este interzis să revină la stadiul preuman de armonie cu natura. Omul trebuie să-și dezvolte judecata pînă va deveni propriul lui stăpîn și stăpînul naturii.

Exercitarea rațiunii sale îl obligă pe om să lupte fără întrerupere pentru a găsi noi soluții. Dinamismul istoriei sale este intrinsec existenței rațiunii; ea îi permite să creeze și să dezvolte o lume care să-i fie proprie și în care să se simtă bine cu sine însuși și cu semenul său. Fiecare etapă realizată îl lasă nemulțumit și perplex, ceea ce îl determină să caute alte soluții. Omul nu poartă în el „instinctul progresului"; contradicția este inclusă în existența sa, care îl împinge pe această cale. Pierzînd paradisul, legătura cu natura, omul a devenit rătăcitor (Ulise, Oedip, Abraham, Faust), fiind constrîns să depună un efort permanent pentru a descoperi necunoscutul, pentru a umple cu răspunsurile lui spațiile rămase albe în cartea cunoștințelor sale. El este obligat să-și dea sieși cont despre sine însuși, despre persoana sa și despre semnificația existenței sale. El este silit să depășească această fisură internă; îmbătat de setea de absolut, el aspiră la o altă formă de armonie în locul celei pierdute dintre natură și el, dintre semenii săi și el și chiar din cadrul vieții sale interioare.

Această falie în natura umană este cauza dihotomiilor pe care le voi numi existențiale[22], deoarece sînt înrădăcinate în chiar existența sa. Ele sînt contradicții imposibil de înlăturat, dar cărora

---

[22] Am utilizat acest termen fără a ține seama de terminologia existențialistă. În perioada revederii acestui manuscris am luat cunoștință de operele lui J.-P. Sartre: *Les Mouches* și *L'Existentialisme est-il un humanisme?* Nu cred că datorită acestui fapt trebuie să fac modificări sau adăugiri în textul prezent. Deși unele puncte sînt comune, nu pot aprecia gradul acordului care există, căci nu cunosc încă principalele lucrări filosofice ale lui Sartre.

omul trebuie să le răspundă în diferite moduri, după caracterul său și cultura de care aparține.

Cea mai profundă dintre aceste dihotomii care sfîșie omul este aceea dintre viață și moarte. Moartea noastră este un fapt inevitabil. Sîntem conștienți de ea și această certitudine influențează profund viețile noastre. Dar moartea reprezintă însuși opusul vieții, de care rămîne străină, fiind incompatibilă cu experiența de a trăi. Tot ceea ce putem ști despre moarte nu schimbă cu nimic faptul că ea nu este o parte semnificativă a vieții și că noi sîntem neputincioși în fața ei. Pe planul vieții este deci o înfrîngere. „Tot ceea ce omul posedă va da pentru viața sa" și, după cum spune Spinoza, „omul înțelept nu se gîndește la moarte, ci la viață". Omul s-a străduit să nege această dihotomie grație unor ideologii cum este conceptul creștin de nemurire, care, postulînd existența unui suflet nemuritor, contestă faptul tragic că viața umană ia sfîrșit odată cu moartea.

O altă consecință a acestui destin imuabil este că, dacă fiecare ființă umană e înzestrată cu toate potențialitățile speciei sale, scurta durată a vieții sale îi interzice deplina lor realizare, chiar în condițiile cele mai favorabile. Numai dacă intervalul de timp acordat unui individ ar fi egal cu durata întregii umanități, atunci el ar putea participa la dezvoltarea umană care urmează procesul istoric. Debutînd și încheindu-se într-un punct accidental al procesului evolutiv al speciei, viața omului se găsește în mod tragic în conflict cu aspirația sa de a realiza toate potențialitățile sale. El nu are decît o slabă imagine a acestei contradicții dintre posibilitățile sale *virtuale* și veritabilele sale realizări. Şi aici unii se străduiesc să depășească sau să nege opoziția reală, afirmînd fie că împlinirea totală a vieții sale are loc după moarte, fie că epoca în care trăiește omul corespunde încununării și fazei terminale a istoriei umanității. Alte opțiuni susțin că viața nu își găsește semnificația într-o înflorire completă, ci în îndeplinirea datoriei sociale, că dezvoltarea, libertatea și fericirea individului sînt subordonate, dacă nu

chiar insignifiante, față de salvarea statului, a comunității sau a oricărei instituții reprezentative pentru puterea eternă care o transcende.

Omul este în același timp solitar și legat de ceilalți. El este singur în măsura în care este o entitate unică, de neconfundat cu nimeni, și în măsura în care are conștiința acestei situații. El trebuie să fie singur atunci cînd trebuie să emită o judecată sau să ia o decizie prin puterea rațiunii sale. Și, totuși, el nu poate suporta să fie singur, fără legături cu semenii. Fericirea sa depinde de solidaritatea cu ei, cu generațiile anterioare și viitoare.

Radical deosebite de dihotomiile existențiale sînt multiplele contradicții care marchează viața individuală și socială și care nu sînt legate în mod necesar de existența omului, ci sînt produse de ea. Ele pot fi rezolvate fie în momentul cînd se produc, fie într-o epocă ulterioară a umanității. Contradicția actuală dintre abundența mijloacelor tehnice capabile să asigure satisfacerea materială și incapacitatea de a le utiliza exclusiv pentru bunăstarea și pacea popoarelor — această contradicție nu este de nerezolvat. Ea nu este necesară, ci se datorează numai lipsei de curaj și de înțelepciune a oamenilor. Sistemul sclaviei în Grecia antică este un exemplu caracteristic al unei contradicții relativ irezolvabile, a cărei remediere nu a putut fi operată decît mult mai tîrziu, într-o epocă în care egalitatea dintre oameni a fost stabilită pe baze materiale solide.

Distincția între aceste două feluri de dihotomii prezintă importanță, deoarece confuzia lor ar atrage o gravă consecință. Cei care au avut interesul să mențină contradicțiile istorice au fost dornici să demonstreze că era vorba de opoziții existențiale, deci imuabile. Ei s-au străduit să convingă omul că „ceea ce nu trebuie să fie nu poate să fie“ și că el, ca om, trebuie să se resemneze și să accepte destinul său tragic. Dar această încercare de confuzie voluntară nu a fost suficientă pentru a împiedica omul să caute soluții la problemele sale. Una dintre calitățile cele mai deosebite ale spiritului uman constă tocmai în aceea că nu

poate să rămînă pasiv în fața unei contradicții; el tinde imediat la rezolvarea ei. Numai așa se explică toate progresele dobîndite de om. Cine vrea să-l împiedice să acționeze atunci cînd ia cunoștință de aceste contradicții trebuie să nege existența acestora din urmă. Funcția rațională-zărilor în viața individuală și a ideologiilor (sau a raționalizărilor de tip social) în viața socială este de a le armoniza și, astfel, de a le nega. Totuși, dacă numai răspunsurile raționale sau adevărul ar putea mulțumi spiritul uman, aceste ideologii ar rămîne ineficiente. Dar o altă particularitate a sa este de a considera drept adevărate ideile susținute de majoritatea persoanelor din cadrul aceleiași civilizații sau cele predicate de autorități puternice. Cînd ideologiile care tind la crearea armoniei sînt apărate de o cvasiunanimitate sau de o autoritate, spiritul omului este liniștit, chiar dacă el însuși nu este pe deplin satisfăcut.

Omul poate reacționa la contradicțiile istorice suprimîndu-le prin diferite acțiuni; dar îi este imposibil să anihileze dihotomiile existențiale, deși reacționează la ele în diverse maniere. După cum am văzut, el poate să-și liniștească spiritul. Poate chiar să fugă de propria sa neliniște, cufundîndu-se într-o activitate neîntreruptă sau într-o goană după plăceri. Este capabil să renunțe la libertatea sa și să devină un instrument în slujba unei puteri din afara lui, în care se încrede, pierzînd conștiința identității sale. Dar toate aceste subterfugii îl lasă nesatisfăcut și neliniștit. O singură cale îi este deschisă: să privească adevărul în față, să recunoască solitudinea sa fundamentală și izolarea sa într-un univers indiferent față de destinul său și să admită că nici o putere transcendentă nu este aptă să găsească pentru el soluții la problemele sale. El însuși trebuie să-și asume responsabilitatea persoanei și a destinului său și să știe că singurul mod de a conferi vieții sale o semnificație constă în a utiliza propriile sale puteri. Semnificația nu echivalează însă cu certitudinea, iar căutarea certi-

tudinii blochează căutarea semnificației. Incertitudinea constituie însăși condiția care îl obligă pe om să-și dezvolte forțele. Dacă privește adevărul în față și fără teamă, omul va recunoaște că *viața nu are alt sens decît acela pe care i-l conferă fiecare dezvoltîndu-și posibilitățile, trăind într-un mod productiv.* El va ști că numai o vigilență constantă, activitatea și efortul îl vor ajuta să nu eșueze în îndeplinirea unicei sarcini care contează și care constă în dezvoltarea cît mai mult posibil a forțelor sale în limitele impuse existenței sale. Omul nu trebuie niciodată să înceteze să fie nemulțumit, mirat și să pună întrebări. Pentru a reuși, el trebuie să înțeleagă tot acest ansamblu care compune situația umană. Atunci va fi el însuși pentru el însuși — va obține fericirea prin deplina dezvoltare a facultăților sale proprii: rațiune, dragoste și creativitate.

Încheind aceste considerații, putem să revenim la poziția adoptată la începutul acestui capitol: că discuția cu privire la situația umană trebuie să preceadă pe cea cu privire la personalitate. Această afirmație va cîștiga în claritate dacă precizăm că psihologia trebuie să fie bazată pe o concepție antropologico-filosofică asupra existenței umane.

Trăsătura cea mai frapantă a comportamentului uman este extrema intensitate a pasiunilor și a conflictelor care îl macină. Mai mult decît oricine, Freud a recunoscut acest fapt și a fost tentat să-l explice în optica mecanicistă și naturalistă a epocii sale. El pretindea că, printre aceste pasiuni, cele care nu erau expresia evidentă a instinctului de conservare și a pulsiunii sexuale (sau, cum le va formula mai tîrziu, a instinctului Morții și a Erosului) reprezentau, totuși, într-un mod mai mult sau mai puțin indirect și complex, aceste tendințe biologice instinctuale. Oricît de strălucită ar fi această teză, ea nu este convingătoare cînd neagă că o mare parte a conflictelor pasionale ale omului nu se pot explica prin simplul joc al instinctelor sale și prin forța lor. Chiar dacă foamea, setea și impulsul sexual al omului au

fost potolite, *el* nu va fi mulțumit numai cu atît. Spre deosebire de animale, nevoile sale cele mai mari nu vor fi fost satisfăcute prin aceasta, ci ele de-abia acum încep să se manifeste. Omul luptă pentru putere sau pentru distrugere. Își riscă viața pentru cauze religioase, politice sau umanitare, și aceste lupte reprezintă cu adevărat trăsătura deosebită a existenței umane. Este adevărat că „omul nu trăiește numai cu pîine".

În opoziție cu explicațiile mecaniciste și naturaliste ale lui Freud, această constatare a fost utilizată pentru a se demonstra că omul ascunde în el unele aspirații religioase pe care existența sa naturală nu le poate explica și care trebuie să fie înțelese în optica unei transcendențe legate de forțe exterioare omului. O asemenea presupunere nu este totuși necesară, deoarece fenomenul poate fi cuprins într-o înțelegere de ansamblu a situației umane.

Falia existenței sale creează pentru om unele nevoi care depășesc cu mult pe cele care țin de originea sa animală. Aceste nevoi duc la necesitatea imperativă de a regăsi unitatea și echilibrul între el și restul naturii. El se străduiește să le reconstituie mai întîi în concepțiile sale cu ajutorul unui tablou elaborat mental și complet, care să poată reprezenta pentru el lumea și să-i servească de referință atunci cînd se întreabă unde se află și ce trebuie să facă. Dar aceste sisteme de gîndire pură sînt insuficiente. Ele ar fi suficiente dacă omul nu ar fi decît un spirit descarnat; fiind însă o făptură înzestrată și cu trup și cu suflet, el trebuie să rezolve dihotomia existenței sale nu numai în intelectul său, ci și în desfășurarea vieții sale, care comportă acte și sentimente. El trebuie să împace această contradicție aparentă dintre unitate și unicitate în toate sferele unde se exercită ființa sa, pentru a găsi un echilibru nou. Deci, pentru a fi efectiv și aplicabil în toate domeniile de activitate umană, orice sistem implică în mod necesar, pe lîngă elementele de ordin intelectual, și elemente ce aparțin afectivității și sensibilității. Devotamentul manifestat de om

față de o cauză, de o idee sau de o putere transcendentă este expresia acestei nevoi de completitudine în procesul vieții.

Soluțiile oferite nevoii umane de orientare și de devoțiune diferă radical prin conținutul și prin forma lor. Unele sisteme primitive, ca animismul și totemismul, dădeau omului răspunsuri transmise prin obiecte sau prin cultul strămoșilor. Există sisteme nonteiste care se numesc în mod obișnuit „religii", deși forma lor originară nu comportă ideea de Dumnezeu — de exemplu, budismul. Alte sisteme filosofice, ca stoicismul și religiile monoteiste, se raportează la conceptul de Dumnezeu. Discuția despre aceste teorii diferite ne confruntă cu o dificultate terminologică. Am putea să le clasificăm pe toate ca sisteme religioase dacă, din motive istorice, termenul „religie" nu ar fi rezervat unor sisteme teiste, deci „centrate" în jurul conceptului de Dumnezeu; sîntem stingheriți, așadar, de o lacună a limbajului nostru, care nu poate desemna prin unul și același cuvînt o teorie care îl include pe Dumnezeu și o alta care îl ignoră. Nu putem reuni sub o denumire comună toate sistemele consacrate căutării unei semnificații valabile pentru existența umană. În lipsă de ceva mai bun, aș spune: „cadre de orientare și de devoțiune".

Ceea ce țin să subliniez, totuși, este că multe alte aspirații izvorăsc din aceleași nevoi fundamentale de unde au apărut sistemele filosofice și religioase. Să considerăm evenimentele actuale: civilizația noastră numără milioane de persoane angajate în cursa obținerii prestigiului și succesului. În cadrul altor societăți am văzut și vedem încă atașamentul fanatic al celor care aderă la sisteme dictatoriale de cucerire și de dominație. Intensitatea acestor pasiuni, uneori mai puternice decît instinctul însuși de conservare, ne uimește. Sîntem înșelați cu ușurință de conținutul laic al acestor scopuri și le considerăm drept forțe biologice, sexuale sau de

altă natură. Într-adevăr, nu este evident că manifestările acestor fenomene sînt de același fel ca cele care se întîlnesc în cadrul religiilor. Dar dacă toate aceste sisteme laice de orientare și de devoțiune diferă de cele religioase prin conținutul lor, nu sînt ele legate de aceeași nevoie fundamentală, și anume de a găsi răspunsuri la marile probleme umane? Aparențele sînt mai ales înșelătoare în civilizația noastră, unde majoritatea oamenilor au credințe monoteiste, în timp ce forma reală a devoțiunii lor aparține unor sisteme care par mai curînd apropiate de totemism și de idolatrie decît de indiferent ce interpretare a creștinismului.

Această problemă necesită o studiere mai profundă. Înțelegerea naturii acestor aspirații laice oferă cheia pentru înțelegerea naturii nevrozelor și pulsiunilor irație nale; acestea sînt, de fapt, încercări de răspunsuri individuale la nevoia oamenilor de a avea un cadru de orientare și de devoțiune. Individul a cărui experiență este determinată de „fixația asupra familiei sale", care se arată incapabil de o acțiune independentă, acela aderă, de fapt, la cultul primitiv al strămoșilor, iar singurul element care îl diferențiază de milioanele de adepți ai acestui cult este că sistemul său este privat, nefiind și al civilizației de care aparține. Freud, luînd cunoștință de această relație dintre nevroză și religie, o va explica pe aceasta din urmă ca pe o formă de nevroză; noi am găsit că nevroza trebuie considerată un fel de religie individuală, și nu destinată ansamblului. În concluzie, nevoia unui sistem de orientare și de devoțiune este comună tuturor oamenilor, în timp ce *conținutul* particular al fiecărui sistem diferă pentru fiecare din ei. Aceste diferențe se situează pe planul valorii. O persoană rațională, productivă, cu spirit matur va adopta un sistem care îi va permite să se dezvolte în acest sens. Pe cînd una a cărei evoluție normală este oprită va recurge la un sistem irațional și primitiv, care, la rîndul său, va prelungi și agrava dependența și iresponsa-

bilitatea sa. Ea va rămîne la un nivel pe care cele mai bune elemente ale umanității l-au depășit de milenii.

Faptul că această necesitate a unui cadru de referință face parte integrantă din existența umană ne ajută să înțelegem mai ușor intensitatea sa. În realitate, nu există sursă mai fecundă a energiei umane decît este ea. Omul nu este liber să aleagă, să aibă un „ideal" sau să nu aibă, singura sa libertate fiind de a adera la un ideal sau altul, de a adora puterea și distrugerea sau de a se consacra cauzei rațiunii și dragostei. Toți oamenii sînt, de fapt, „idealiști"; ei aspiră la un lucru oarecare menit să depășească satisfacția fizică. Dar ei se deosebesc în ce privește opțiunea pentru obiectul credinței lor. Cele mai bune, ca și cele mai satanice manifestări ale spiritului nu izvorăsc din nevoile corpului, ci din acest „idealism" al gîndirii. De aceea este periculos și eronat punctul de vedere relativist care pretinde că a avea un ideal sau o religie constituie un lucru valabil în sine. Trebuie să înțelegem că orice ideal include aceeași nevoie umană ca și cea care se exprimă în ideologiile laice și trebuie să judecăm, în funcție de adevărul lor, posibilitățile pe care le oferă dezvoltării facultăților umane și, în sfîrșit, măsura în care dau realmente un răspuns omului care își caută echilibrul și armonia în această lume. Repetăm, așadar, că înțelegerea motivațiilor umane trebuie să preceadă pe cea a situației umane.

FUGA DE LIBERTATE[1]

Capitolul I

LIBERTATEA — O PROBLEMĂ PSIHOLOGICĂ?

Istoria modernă a Europei și a Americii se concentrează în jurul efortului de eliberare a omului din lanțurile robiei politice, economice și spirituale. Luptele pentru libertate au fost duse de către cei oprimați, de către cei care doreau noi libertăți, împotriva celor care aveau de apărat privilegii. Cînd o clasă lupta pentru propria sa eliberare de sub dominație, ea credea că luptă pentru libertatea umană ca atare și era astfel capabilă să facă apel la un ideal, la dorul de libertate înrădăcinat în toți cei asupriți. Totuși, în lupta lungă și virtual neîntreruptă pentru libertate, clasele care, într-un anumit moment,

---

[1] Erich Fromm. *ESCAPE FROM FREEDOM*, Rinehart and Co., Inc., New York — Toronto, 1941, p. 3—10, 140—206, 277—299.

luptaseră împotriva opresiunii treceau de partea dușmanilor libertății atunci cînd victoria era cîștigată și trebuiau apărate privilegii noi.

În ciuda multor eșecuri, libertatea a cîștigat bătălii. Mulți au murit în acele bătălii cu convingerea că este mai bine să mori în lupta împotriva oprimării decît să trăiești fără libertate. O asemenea moarte însemna afirmarea supremă a individualității lor. Istoria părea să dovedească că omul poate să se conducă singur, să ia hotărîri pentru sine, să gîndească și să simtă așa cum crede el că e mai bine. Afirmarea deplină a capacităților umane părea să fie ținta de care se apropia cu repeziciune dezvoltarea socială. Principiile liberalismului economic, democrației politice, autonomiei religioase și individualismului în viața personală dădeau expresie năzuinței spre libertate și, în același timp, păreau să apropie omenirea de împlinirea acestei năzuințe. Una după alta legăturile au fost rupte. Omul a învins dominația naturii și a devenit stăpînul ei; a înfrînt dominația bisericii și dominația statului absolutist. *Abolirea dominației externe* părea să fie o condiție nu numai necesară, ci și suficientă pentru atingerea țelului mult rîvnit: libertatea individului.

Primul război mondial a fost considerat de mulți ca lupta finală, iar sfîrșitul războiului ca victoria definitivă a libertății. Democrațiile existente apăreau acum ca fiind consolidate, iar altele noi înlocuiau vechile monarhii. Dar n-au trecut decît cîțiva ani pînă să apară noi sisteme care negau tot ceea ce oamenii crezuseră că au cîștigat în secole de luptă. Căci esența acestor noi sisteme, care au pus efectiv stăpînire pe întreaga viață socială și personală a omului, era supunerea tuturor oamenilor, cu excepția unei infime minorități, față de o autoritate asupra căreia nu aveau nici o putere.

La început mulți s-au mîngîiat cu gîndul că victoria sistemului autoritar se datora nebuniei cîtorva indivizi și că nebunia lor va duce curînd la prăbușirea lor. Alții credeau, în prostia lor

mărginită, că poporului italian sau celui german le lipsea o perioadă suficient de lungă de practică democratică și că, prin urmare, se putea aștepta liniștit pînă cînd acestea vor ajunge la maturitatea politică a democrațiilor din vest. O altă iluzie comună, poate cea mai primejdioasă dintre toate, era că oameni ca Hitler nu dobîndiseră puterea în marele aparat de stat decît exclusiv prin viclenie și înșelătorie, că ei și adepții lor guvernau pur și simplu prin forță; că întreaga populație era numai un obiect lipsit de voință al trădării și terorii.

În anii care au trecut de atunci falsitatea acestor argumente a devenit evidentă. Am fost nevoiți să recunoaștem că numeroși oameni din Germania au fost la fel de dornici să renunțe la libertatea lor pe cît fuseseră de dornici părintii lor să lupte pentru ea; că, în loc să-și dorească libertatea, ei căutau mijloace să scape de ea; că alți oameni erau indiferenți și nu credeau că merită să lupți și să mori pentru apărarea libertății. Ne dăm seama, de asemenea, că criza democrației nu este o problemă specifică Italiei sau Germaniei, ci o problemă cu care se confruntă orice stat modern. Nu are importanță nici ce simboluri aleg dușmanii libertății umane. Acest adevăr a fost așa de pregnant formulat de John Dewey, încît exprim ideea cu cuvintele sale: „Cea mai gravă amenințare pentru democrația noastră — spune el — nu este existența statelor totalitare străine. Este existența în atitudinile noastre personale și în propriile noastre instituții a condițiilor care au determinat în aceste țări străine victoria autorității externe, a disciplinei, a uniformității și a dependenței de Conducător. În consecință, și cîmpul de luptă se află aici — în noi și în instituțiile noastre“[2].

Dacă vrem să luptăm împotriva fascismului, trebuie să-l înțelegem. Însă confundarea dorinței cu realitatea nu ne va fi de nici un ajutor. Iar

---

[2] John Dewey. *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1939.

pronunțarea unor formule optimiste se va dovedi la fel de inadecvată și de inutilă ca ritualul unui dans indian pentru invocarea ploii.

Pe lîngă problema condițiilor economice și sociale care au dat naștere fascismului, trebuie să înțelegem și o problemă umană. Scopul acestei cărți este de a analiza acei factori dinamici în structura caracterială a omului modern care în țările fasciste l-au făcut să dorească să se lepede de libertate și care acționează și la milioane dintre concetățenii noștri.

Cînd examinăm aspectul uman al libertății, dorința de supunere și setea de putere, se pun în primul rînd următoarele întrebări: Ce reprezintă libertatea ca experiență umană? Dorința de libertate este ceva inerent naturii umane? Este ea o experiență identică, indiferent de tipul de cultură în care trăiește un individ, sau este ceva diferit, în funcție de gradul de individualism atins într-o anumită societate? Este libertatea numai absența unei presiuni exterioare, sau este și *prezența* a ceva — și dacă da, prezența a ce? Care sînt factorii sociali și economici în societate care favorizează năzuința spre libertate? Poate deveni libertatea o povară prea grea pentru om, ceva de care el încearcă să scape? Atunci de ce libertatea este pentru mulți un ideal scump, iar pentru alții o amenințare?

Nu există oare, pe lîngă dorința înnăscută de libertate, și o dorință instinctivă de supunere? Dacă nu, cum ne putem explica atracția pe care o exercită astăzi asupra unui număr așa de mare de oameni supunerea față de un conducător? Supunerea se manifestă întotdeauna în fața unei autorități publice, sau există și o supunere față de autorități interiorizate, precum datoria sau conștiința, față de obligații interioare, sau față de autorități anonime de felul opiniei publice? Există oare o satisfacție tainică a supunerii, și care este esența sa?

Ce anume generează în oameni setea nepotolită de putere? Este oare forța energiei lor vitale, sau este o slăbiciune și o neputință fundamentală

de a trăi viaţa spontan, iubind-o? Care sînt condiţiile psihologice care alimentează aceste tendinţe? Care sînt condiţiile sociale pe care se bazează, la rîndul lor, asemenea condiţii psihologice?

Analiza aspectului uman al libertăţii şi al autoritarismului ne obligă să luăm în discuţie o problemă generală, şi anume aceea a rolului pe care-l joacă factorii psihologici ca forţe active ale procesului social; iar de aici sîntem conduşi apoi la problema interacţiunii factorilor psihologici, economici şi ideologici în procesul social. Orice încercare de a înţelege atracţia pe care fascismul o exercită asupra unora ne obligă să recunoaştem rolul factorilor psihologici. Căci e vorba, în acest caz, de un sistem politic care, în esenţă, nu face apel la forţele raţionale ale interesului propriu, ci stîrneşte şi mobilizează forţele diabolice din om, forţe care am crezut că nu există sau, cel puţin, că au dispărut de mult. Imaginea familiară a omului din ultimele secole era imaginea unei fiinţe raţionale ale cărei acţiuni erau determinate de interesul său şi de capacitatea sa de a acţiona în funcţie de acest interes. Chiar scriitori ca Hobbes, care recunoşteau setea de putere şi agresivitatea drept forţe motrice ale omului, au explicat existenţa acestor forţe ca un rezultat logic al interesului individual: de vreme ce oamenii sînt egali şi au, prin urmare, aceeaşi dorinţă de fericire şi de vreme ce nu există destulă bogăţie să-i satisfacă pe toţi în aceeaşi măsură, ei intră în mod necesar în competiţie unul cu celălalt şi doresc puterea pentru a-şi asigura stăpînirea în viitor a ceea ce au în prezent. Dar imaginea propusă de Hobbes a devenit apoi demodată. Pe măsură ce clasa de mijloc a reuşit să răstoarne puterea foştilor cîrmuitori politici sau religioşi, pe măsură ce oamenii au obţinut succese mai mari în stăpînirea naturii şi pe măsură ce milioane de indivizi au devenit independenţi din punct de vedere economic, s-a ajuns tot mai mult să se creadă într-o lume raţională şi în om ca o fiinţă

esențial rațională. Forțele întunecate și diabolice ale naturii umane erau legate de evul mediu, și chiar de perioade mai vechi ale istoriei, și erau explicate prin lipsa de cunoștințe sau prin urzelile unor regi și preoți vicleni.

Priveam aceste perioade așa cum ai privi un vulcan care a încetat de mult să mai amenințe. Ne simțeam siguri și încrezători în faptul că realizările democrației moderne distruseseră toate forțele răului; lumea părea a fi luminoasă și în siguranță, ca străzile bine luminate ale unui oraș modern. Se credea că războaiele erau ultimele relicve ale unor epoci apuse și că nu mai era nevoie decît de un singur război pentru a sfîrși acest capitol; crizele economice erau considerate accidente, deși aceste accidente continuau să aibă loc cu o anumită regularitate.

Cînd fascismul a ajuns la putere, majoritatea oamenilor erau nepregătiți, atît teoretic, cît și practic. Erau incapabili să creadă că omul poate da dovadă de asemenea înclinații către rău, de asemenea sete de putere, de asemenea nesocotire a drepturilor celor slabi, de asemenea dorință de supunere. Prea puțini și-au dat seama de clocotul vulcanului care precede erupția. Nietzsche zdruncinase optimismul satisfăcut al secolului al XIX-lea; Marx avertizase omenirea pe o altă cale. Un alt avertisment a venit puțin mai tîrziu din partea lui Freud. Desigur că el și majoritatea discipolilor săi aveau o idee mult prea naivă despre ceea ce se întîmplă în societate, iar felul în care a aplicat psihologia la problemele sociale s-a soldat cel mai adesea cu construcții eronate; totuși, dedicîndu-se studiului tulburărilor emoționale și mentale ale individului, el ne-a condus în vîrful vulcanului și ne-a făcut să privim în craterul clocotitor.

Freud a mers mai departe decît oricine înaintea lui în ce privește atenția acordată observării și analizei forțelor iraționale și inconștiente care determină aspecte ale comportamentului uman. El și urmașii săi în psihologia modernă nu au dezvăluit numai manifestările iraționale și incon-

tiente ale naturii umane, a căror existență fusese neglijată de raționalismul modern; el a arătat, de asemenea, că aceste fenomene iraționale urmau anumite legi și că, prin urmare, puteau fi înțelese în mod rațional. Ne-a învățat să înțelegem atît limbajul viselor și al simptomelor somatice, cît și manifestările iraționale din comportamentul uman. El a descoperit că aceste manifestări iraționale, ca și întreaga structură caracterială a unui individ, sînt reacții la influențele exercitate de lumea exterioară și în special la cele din frageda copilărie.

Dar Freud era așa de pătruns de spiritul culturii sale, încît nu a putut să depășească anumite limite fixate de această cultură. Aceste limite au devenit pentru el limitări chiar în ce privește înțelegerea individului bolnav; ele l-au împiedicat să înțeleagă individul normal și fenomenele raționale care funcționează în viața socială.

De vreme ce această carte accentuează rolul factorilor psihologici în întregul proces social și de vreme ce această analiză se bazează pe cîteva din descoperirile fundamentale ale lui Freud — îndeosebi cele privind modul în care operează forțele inconștientului în caracterul omului și dependența lor de influențele externe —, socotesc că i-ar fi de mare ajutor cititorului să știe din afară unele din principiile generale ale abordării noastre și, de asemenea, diferențele principale dintre această abordare și conceptele freudiene clasice[3].

---

[3] O abordare psihanalitică ce se deosebește de Freud sub multe aspecte importante, chiar dacă se bazează pe realizările fundamentale ale teoriei lui Freud, poate fi găsită în *New Ways in Psychoanalysis* a lui Karen Horney, W.W. Norston & Co., New York, 1939, și în *Conceptions of Modern Psychiatry — the First William Alanson White Memorial Lectures* a lui Harry Stack Sullivan, în „Psychiatry", 1940, vol. 3, nr. 1. Cu toate că cei doi autori se deosebesc în multe privințe, punctul de vedere expus aici are multe puncte comune cu vederile ambilor.

Capitolul al V-lea
MECANISME DE EVADARE

Mecanismele pe care le vom discuta în acest capitol sînt mecanisme de evadare care rezultă din nesiguranța individului izolat.

Odată ce au fost rupte legăturile primare care-i dădeau siguranță individului, odată ce individul înfruntă lumea exterioară ca o entitate complet separată, în fața lui se deschid două căi prin care trebuie să învingă insuportabila stare de neputință și singurătate. Pe o cale el poate progresa către o „libertate pozitivă"; poate stabili raporturi cu lumea în mod spontan în dragoste și muncă, în exprimarea autentică a capacităților sale emoționale, senzoriale și intelectuale; el poate astfel să restabilească unitatea sa cu omul, cu natura și cu sine însuși, fără să renunțe la independența și integritatea eului său individual. Cealaltă cale pe care o poate apuca este regresul, renunțarea la libertatea sa și încercarea de a-și învinge singurătatea prin eliminarea golului care s-a interpus între eul său individual și lume. Această a doua cale nu îl reunește niciodată cu lumea în felul în care avusese legături cu ea înainte de a fi apărut ca „individ", căci separarea sa e un fapt ireversibil; este o evadare dintr-o situație insuportabilă care, dacă ar fi prelungită, ar face viața imposibilă. Această cale de evadare are deci un caracter compulsional, ca orice fugă de o panică amenințătoare; ea se mai caracterizează printr-o renunțare mai mult sau mai puțin completă la individualitate și la integritatea propriului eu. Prin urmare, ea nu reprezintă o soluție care să ducă la fericire și la libertate pozitivă; ea este, în principiu, o soluție care poate fi găsită în toate fenomenele nevrotice. Ea calmează o anxietate insuportabilă și face posibilă viața prin evitarea panicii; totuși, ea nu rezolvă problema fundamentală și este plătită printr-un gen de viață care adeseori se compune din activități automate și compulsionale.

Unele dintre aceste mecanisme de evadare au repercusiuni sociale relativ neînsemnate; ele pot fi observate într-un grad cît de cît ridicat numai la indivizii cu puternice tulburări mentale și emoționale. În acest capitol voi discuta numai despre acele mecanisme care sînt semnificative din punct de vedere cultural și a căror înțelegere este o premisă necesară pentru analiza psihologică a fenomenelor sociale despre care vom vorbi în capitolele următoare: sistemul fascist, pe de o parte, democrația modernă, pe de altă parte[4].

1
Autoritarism

Primul mecanism al fugii de libertate pe care-l voi trata este tendința indivizilor de a renunța la independența eului individual și de a-și uni eul cu cineva sau ceva din afara lor pentru a căpăta tăria de care eul individual duce lipsă. Sau, cu alte cuvinte, căutarea unor legături noi, „secundare", ca un substitut pentru legăturile primare care au fost distruse.

Cele mai distincte forme ale acestui mecanism pot fi observate în tendința spre supunere și dominație, sau, ca să folosim termeni care ni se par mai potriviți, în tendințele masochiste și sadice, așa cum există ele în grade variabile la persoanele normale și, respectiv, la cele nevrotice. Mai întîi vom descrie aceste tendințe și apoi vom încerca să arătăm că amîndouă reprezintă o fugă de singurătatea insuportabilă.

Cele mai frecvente forme sub care apar tendințele *masochiste* sînt sentimentele de inferioritate,

[4] Dintr-un punct de vedere diferit, K. Horney a ajuns prin „tendințele nevrotice" *(New Ways in Psychoanalysis)* la un concept care se aseamănă oarecum cu conceptul meu de „mecanisme de evadare". Principalele deosebiri dintre cele două concepte sînt următoarele: tendințele nevrotice sînt forțe motrice la individul bolnav de nevroză, în timp ce mecanismele de evadare sînt forțe motrice la individul normal. În afară de asta, Horney pune accentul în special pe anxietate, în timp ce eu accentuez izolarea individului.

neputință, insignifianță individuală. O analiză a persoanelor care sînt obsedate de aceste sentimente arată că, în timp ce ele se plîng în mod conștient de aceste sentimente și vor să scape de ele, în mod inconștient o forță lăuntrică le face să se simtă inferioare și neînsemnate. Sentimentele lor sînt mai mult decît simple recunoașteri ale unor defecte și slăbiciuni reale (deși sînt de obicei raționalizate ca și cum ar fi); aceste persoane trădează o tendință de a se subaprecia, de a se considera slabe și de a nu stăpîni situațiile. Mai totdeauna acești oameni vădesc o dependență accentuată față de forțe exterioare lor, față de alți oameni sau față de instituții sau natură. Ei au tendința să nu se afirme, să nu facă ce doresc, ci să se supună unor ordine reale sau imaginare din partea acestor forțe exterioare. Deseori sînt cu totul incapabili să aibă sentimentul exprimat prin „eu doresc" sau „eu sînt". Ei simt viața, în întregul ei, ca pe ceva cu o putere copleșitoare, ce nu poate fi stăpînită sau controlată de ei.

În cazurile extreme — și acestea sînt numeroase —, pe lîngă tendințele de diminuare a propriei personalități și de supunere față de forțe exterioare, există și tendința de a-și face rău și de a-și provoca suferințe.

Această tendință poate îmbrăca diferite forme. Aflăm că există oameni care se complac în a se acuza pe ei înșiși într-o asemenea manieră cum n-ar face-o nici cei mai aprigi dușmani ai lor. Alții, ca, de pildă, anumiți nevrotici obsedați, tind să se tortureze cu ritualuri și gînduri compulsionale. La un anumit tip de personalitate nevrotică observăm o tendință de a deveni bolnav fizic și de a aștepta, conștient sau inconștient, o boală ca pe un dar al zeilor. Deseori ei suferă accidente care nu li s-ar fi întîmplat dacă n-ar fi existat o tendință inconștientă de a fi victime ale lor. Aceste tendințe îndreptate împotriva propriei persoane se dezvăluie deseori în forme mai puțin directe sau dramatice. De pildă, există persoane care sînt incapabile să răspundă la anumite întrebări la un examen, deși răspunsurile

le sînt foarte bine cunoscute în momentul examinării și chiar după aceea. Alții spun lucruri prin care îi contrariază pe cei pe care îi iubesc sau de care depind, deși ei de fapt nutresc sentimente de prietenie față de aceștia și nu au avut intenția să spună acele lucruri. În ceea ce-i privește pe astfel de oameni, e aproape ca și cum ar urma sfatul unui dușman de a se purta în așa fel încît să-și aducă prejudicii cît mai mari.

Tendințele masochiste sînt resimțite deseori ca fiind evident patologice sau irațională. Mai frecvent, ele sînt supuse rațională. Dependența masochistă este considerată dragoste sau fidelitate, sentimentele de inferioritate sînt văzute ca o expresie adecvată a unor defecte reale, iar suferința ca fiind datorată în întregime unor circumstanțe ce nu pot fi schimbate.

Pe lîngă aceste tendințe masochiste, la același tip de caractere se întîlnește, de regulă, și opusul lor, și anume tendințele *sadice*. Ele variază în intensitate, sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, conștiente, însă nu lipsesc niciodată. Observăm trei tipuri de tendințe sadice, mai mult sau mai puțin legate una de alta. Una este tendința sadicului de a-i determina pe alții să depindă de el și de a avea putere absolută și nelimitată asupra lor, în așa fel încît să-i facă simple instrumente, „lut în mîinile olarului". O altă tendință constă în impulsul nu numai de a-i stăpîni pe alții în această manieră absolută, ci și de a-i exploata, de a-i folosi, de a fura de la ei, de a-i sfîrteca și de a încorpora, ca să spunem așa, tot ce este incorporabil în ei. Această dorință se poate referi atît la lucrurile materiale, cît și la cele imateriale, ca, de exemplu, calitățile emoționale sau intelectuale pe care le poate oferi o persoană. Al treilea tip de tendință sadică este dorința de a-i face pe alții să sufere sau de a-i vedea suferind. Această suferință poate fi fizică, dar mai frecvent ea este suferință psihică. Scopul său este de a-i răni în mod efectiv, de a-i umili, de a-i pune în încurcătură pe ceilalți sau de a-i vedea în situații jenante și umilitoare.

Din motive ușor de înțeles, tendințele sadice sînt de obicei mai puțin conștiente și mai raționalizate decît tendințele masochiste, care sînt mai inofensive din punct de vedere social. Deseori ele sînt total ascunse prin formații reacționale de bunătate și grijă excesivă pentru alții. Unele din cele mai frecvente raționalizări sînt următoarele: „Te stăpînesc pentru că știu ce e bine pentru tine, și este în interesul tău să mă urmezi fără să te opui". Sau: „Sînt așa de minunat și unic, încît am dreptul să cer ca alți oameni să depindă de mine". O altă raționalizare, care ascunde deseori tendințele de exploatare, este: „Am făcut așa de multe pentru tine, încît acum am dreptul să iau de la tine tot ce vreau". Cel mai agresiv tip de impulsuri sadice își află cea mai frecventă raționanalizare în două forme: „Alții m-au făcut să sufăr, iar dorința mea de a-i face să sufere nu este altceva decît dreptul de a-mi lua revanșa". Sau: „Lovind primul, mă apăr pe mine sau pe prietenii mei împotriva primejdiei de a fi lovit".

În relația dintre persoana sadică și obiectul sadismului său există un factor deseori neglijat și care merită deci o atenție specială aici: dependența sadicului de obiectul sadismului său.

În timp ce dependența persoanei masochiste este evidentă, în cazul persoanei sadice ne-am aștepta să vedem ceva opus: ea pare așa de puternică și dominatoare, iar obiectul sadismului său pare așa de slab și supus, încît este greu să credem că cel puternic este dependent de cel pe care-l domină. Și totuși, o analiză atentă ne arată că acest lucru este adevărat. Sadicul are nevoie de o persoană pe care s-o domine, are foarte mare nevoie de ea, de vreme ce propriul său sentiment de putere își are rădăcinile în faptul că este stăpînul cuiva. Această dependență poate fi complet inconștientă. Astfel, de exemplu, un bărbat își poate trata soția în mod foarte sadic, declarîndu-i în repetate rînduri că poate pleca de acasă oricînd și că lui i-ar părea foarte bine dacă ar face-o. De multe ori ea va fi așa de zdrobită, încît nu va îndrăzni să încerce să plece, și deci vor continua

amîndoi să creadă că ceea ce spune el este adevărat. Dar dacă ea își ia inima-n dinți și-i spune că-l va părăsi, se poate întîmpla ceva cu totul neașteptat pentru amîndoi: el va deveni disperat, distrus și o va implora să nu-l părăsească; îi va spune că nu poate trăi fără ea, îi va declara cît de mult o iubește etc. De obicei, înspăimîntată de a-și fi impus punctul de vedere, ea va fi înclinată să-l creadă, să-și schimbe hotărîrea și să rămînă. În acest moment jocul începe din nou. El revine la vechea purtare, ea consideră că este din ce în ce mai greu să trăiască cu el, izbucnește din nou, el este iarăși distrus, ea rămîne și așa mai departe.

Sînt mii și mii de căsătorii și alte relații personale în care acest ciclu se repetă mereu, iar cercul magic nu este niciodată rupt. A minţit el oare cînd a spus că o iubește așa de mult încît nu poate trăi fără ea? În ceea ce privește sentimentul de dragoste, depinde de ceea ce înțelegem prin el. Afirmația pe care el o face că nu poate trăi fără ea este — fără s-o luăm *ad litteram*, bineînțeles — perfect adevărată. El nu poate trăi fără ea, sau cel puțin fără altcineva pe care îl simte ca fiind un instrument fără apărare în mîinile sale. În timp ce într-un astfel de caz sentimentele de dragoste apar numai cînd relația este amenințată de a fi distrusă, în alte cazuri este foarte vizibil că persoana sadică îi „iubește“ pe cei asupra cărora simte că are putere. Fie că este vorba de soția sa, de copilul său, de un asistent, de un ospătar sau de un cerșetor de pe stradă, există un sentiment de „dragoste“ și chiar de recunoștință pentru aceste obiecte ale dominației sale. Este posibil ca el să creadă că dorește să le domine viața pentru că îi iubește foarte mult. *De fapt, el îi „iubește“ pentru că îi domină.* Îi încîntă cu lucruri materiale, laude, asigurări de dragoste, manifestări de istețime și strălucire sau arătîndu-le grija sa. Le poate da totul — totul în afară de un lucru: dreptul de a fi liberi și independenți. Această atitudine poate fi observată în special în relația dintre părinți și copii.

Aici, atitudinea de dominație — și stăpînire — este ascunsă deseori de ceea ce pare a fi „grija“ normală sau sentimentul de ocrotire a unui copil. Copilul este pus într-o cușcă de aur, și el poate avea totul cu condiția să nu dorească să părăsească cușca. Rezultatul este deseori o frică profundă de dragoste din partea copilului atunci cînd crește mare, deoarece „dragostea“ pentru el înseamnă a fi prins și oprit în aspirația sa către libertate.

Pentru mulți observatori sadismul a părut mai puțin complicat decît masochismul. Faptul că cineva vrea să-i facă pe alții să sufere sau să-i domine părea destul de normal, deși nu era neapărat un lucru „bun“. Hobbes a afirmat că existența unei „perpetue și nepotolite dorințe de putere care încetează numai odată cu moartea“ ar fi o „înclinație generală a întregii omeniri“[5]. Pentru el, dorința de putere nu prezintă un aspect diabolic, ci constituie o consecință perfect rațională a dorinței omului de plăcere și de siguranță. De la Hobbes la Hitler, care explică dorința de dominație drept rezultatul logic al luptei pentru supraviețuire a celor mai bine adaptați, luptă care este condiționată biologic, setea de putere a fost explicată ca parte a naturii umane care nu necesită nici o explicație dincolo de ceea ce este evident. În schimb, tendințele masochiste, tendințe îndreptate împotriva propriului eu, par a fi o enigmă. Cum să înțelegem faptul că oamenii nu numai că vor să se umilească, să se considere slabi și să sufere, dar chiar le place să facă acest lucru? Fenomenul masochismului nu contrazice oare întreaga noastră imagine despre psihicul uman ca fiind îndreptat spre plăcere și autoconservare? Cum putem explica faptul că unii oameni se simt atrași și tind să se expună la ceea ce noi toți părem a încerca în tot felul să evităm: durere și suferință?

Totuși există un fenomen care dovedește că suferința și slăbiciunea *pot* deveni scopul stră-

[5] Hobbes. *Leviathan*, Londra, 1651, p. 47.

duinței umane: *perversiunea masochistă.* Astfel aflăm că unii oameni doresc în mod pe deplin conștient să sufere într-un fel sau altul și că acest lucru le face plăcere. În cazul perversiunii masochiste, o persoană se excită sexual cînd o altă persoană îi produce durere. Dar aceasta nu este singura formă a perversiunii masochiste. În mod frecvent nu este căutată senzația efectivă de durere, ci emoția și satisfacția datorate faptului de a fi legat fizic, de a fi neajutorat și slab. Deseori tot ceea ce se urmărește în perversiunea masochistă este să fii făcut slab din punct de vedere „moral", fiind tratat sau vorbindu-ți-se ca unui copil, sau fiind certat și umilit în diferite moduri. În perversiunea sadică observăm că satisfacția derivă din mecanisme analoage, adică din a-i face pe alții să sufere fizic, a-i lega cu frînghii sau lanțuri sau a-i umili prin fapte sau vorbe.

Perversiunea masochistă, caracterizată prin savurarea conștientă și intenționată a durerii sau umilinței, a atras atenția psihologilor și scriitorilor mai devreme decît caracterul masochist (sau masochismul moral). Totuși s-a recunoscut din ce în ce mai mult cît de înrudite sînt tendințele masochiste cu tipul pe care l-am descris mai întîi, cu perversiunea sexuală, și că amîndouă tipurile de masochism sînt în esență unul și același fenomen.

Anumiți psihologi au afirmat că, de vreme ce există oameni care doresc să se supună și să sufere, trebuie să existe un „instinct" care urmărește chiar acest scop. Unii sociologi, ca Vierkand, au ajuns la aceeași concluzie. Primul care a încercat o explicație teoretică mai cuprinzătoare a fost Freud. La început el a crezut că sado-masochismul este în esență un fenomen sexual. Urmărind practicile sado-masochiste la copiii mici, el a presupus că sado-masochismul este o „pulsiune parțială" care apare regulat în dezvoltarea instinctului sexual. El a crezut că tendințele sado-masochiste la adulți se datoresc fie unei fixații a dezvoltării psiho-sexuale a unei persoane la

un nivel timpuriu, fie unei regresii ulterioare pînă la un astfel de nivel. Mai tîrziu Freud a devenit din ce în ce mai conștient de importanța acelor fenomene pe care el le-a numit masochism moral, o tendință de a suferi nu fizic, ci psihic. De asemenea, el a accentuat faptul că tendințele masochiste și sadice se află întotdeauna împreună, în ciuda aparentei lor contradicții. Totuși, el și-a schimbat explicația teoretică dată fenomenelor masochiste. Presupunînd că există o tendință biologică de a distruge, tendință ce poate fi îndreptată fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane, Freud a sugerat că masochismul este în esență produsul așa-numitului instinct al morții. Mai departe, el a sugerat că acest instinct al morții, pe care noi nu-l putem observa direct, se combină cu instinctul sexual, iar în cadrul combinării el apare ca masochism dacă este îndreptat împotriva propriei persoane și ca sadism dacă este îndreptat împotriva altora. El a presupus că tocmai această împletire cu instinctul sexual îl apără pe om de efectul primejdios pe care l-ar avea instinctul morții în starea lui pură. Pe scurt, conform opiniei lui Freud, omul poate să aleagă numai între a se distruge pe sine sau a-i distruge pe alții dacă nu combină tendința distructivă cu sexul. Această teorie se deosebește fundamental de ipoteza inițială a lui Freud despre sado-masochism. Potrivit acestei ipoteze, sado-masochismul era în esență un fenomen sexual, pe cînd în teoria mai nouă este în esență un fenomen nonsexual, factorul sexual din el fiind datorat numai combinării instinctului morții cu instinctul sexual.

Deși timp de mulți ani Freud a acordat puțină atenție fenomenului de agresivitate nonsexuală, Alfred Adler a situat tendințele pe care le discutăm aici în centrul sistemului său. Dar el le tratează nu ca sado-masochism, ci ca „complexe de inferioritate“ și „dorință de putere“. Adler vede numai partea rațională a acestor fenomene. În timp ce noi vorbim de o tendință irațională de a se umili și de a se micșora pe sine, el con-

sideră complexele de inferioritate ca o reacție adecvată la inferiorități reale, așa cum sînt inferiorițățile organice sau neajutorarea generală a unui copil. Și în timp ce noi considerăm setea de putere ca o expresie a unei porniri irațională de a-i domina pe alții, Adler privește problema numai din punct de vedere rațional și vorbește de setea de putere ca despre o reacție normală care are funcția de a proteja o persoană împotriva pericolelor ce apar din nesiguranță și inferioritate. Aici, ca peste tot, Adler nu poate vedea dincolo de determinațiile finaliste și raționale ale comportamentului uman; și, deși a adus valoroase contribuții la explicarea complexității motivației, el rămîne tot timpul la suprafață și nu coboară niciodată în abisul pulsiunilor irațională, așa cum a făcut Freud.

În literatura psihanalitică, un punct de vedere diferit de cel al lui Freud a fost prezentat de Wilhelm Reich[6], de Karen Horney[7] și de mine[8].

Deși principiile lui Reich se bazează pe conceptul inițial al teoriei lui Freud despre libido, el relevă faptul că persoana masochistă caută, în cele din urmă, plăcerea și că durerea suferită reprezintă un produs secundar, nu un scop în sine. Horney a fost prima care a recunoscut rolul fundamental al tendințelor masochiste la personalitatea nevrotică, a dat o descriere completă și detaliată a trăsăturilor unui caracter masochist și le-a explicat teoretic ca fiind o consecință a întregii structuri caracteriale. În scrierile sale, ca și în ale mele, trăsăturile de caracter masochiste nu sînt considerate ca derivînd din perversiunea sexuală, ci aceasta din urmă este înțeleasă ca fiind expresia sexuală a unor tendințe psihice legate de un anumit tip de structură caracterială.

---

[6] W. Reich. *Charakteranalyse*, Viena, 1933.

[7] K. Horney. *The Neurotic Personality of Our Time*, W.W. Norton & Co., New York, 1936.

[8] E. Fromm. *Psychologie der Autorität und Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

Acum am ajuns la problema principală. De unde provin perversiunea masochistă şi, respectiv, trăsăturile de caracter masochiste? Şi, mai departe, care este izvorul comun atît al tendinţelor masochiste, cît şi al celor sadice?

Direcţia spre care se îndreaptă răspunsul a fost deja sugerată la începutul acestui capitol. Atît tendinţele masochiste, cît şi cele sadice caută să-l ajute pe individ să scape de sentimentul insuportabil de singurătate şi neputinţă. Observaţiile psihanalitice şi alte observaţii empirice făcute asupra unor persoane masochiste (observaţii pe care nu le pot cita aici fără a depăşi cadrul acestei cărţi) dovedesc din plin că aceste persoane sînt terorizate de singurătate şi de sentimentul insignifianţei. În mod frecvent, acest sentiment nu este conştient; el este deseori ascuns de sentimente compensatoare de eminenţă şi perfecţiune. Totuşi, dacă pătrundem adînc în mecanismele inconştientului la o astfel de persoană, găsim negreşit aceste sentimente. Individul se consideră „liber" în sens negativ, adică singur cu eul său şi avînd de înfruntat o lume străină şi ostilă. În această situaţie, pentru a cita o descriere grăitoare a lui Dostoievski din *Fraţii Karamazov*, el „nu are o nevoie mai arzătoare decît aceea de a găsi pe cineva căruia să-i poată ceda cît mai repede posibil acel dar al libertăţii cu care el, nenorocitul, s-a născut". Individul înspăimîntat caută pe cineva sau ceva de care să-şi lege eul său, el nu mai poate suporta să fie numai cu sine însuşi şi încearcă cu disperare să scape şi să se simtă în siguranţă din nou, descotorosindu-se de această povară care este eul său. Masochismul este o cale spre acest scop. Diferitele forme sub care apar tendinţele masochiste au o singură ţintă: *să scape de eul personal, să se piardă pe sine;* cu alte cuvinte, *să scape de povara libertăţii.* Această ţintă este evidentă în acele tendinţe masochiste în care individul caută să se supună unei persoane sau unei puteri pe care el o simte ca fiind copleşitor de puternică. (În treacăt fie spus, credinţa în puterea supe-

rioară a unei alte persoane trebuie întotdeauna înțeleasă în termeni relativi. Ea se poate baza fie pe puterea reală a celeilalte persoane, fie pe convingerea în legătură cu propria insignifianță și neputință. În acest din urmă caz, un șoarece sau o frunză pot căpăta trăsături amenințătoare.) În alte forme de manifestare a tendințelor masochiste, țelul esențial este același. În cazul sentimentului masochist de neajutorare constatăm o tendință care face să crească sentimentul inițial de insignifianță. Cum trebuie înțeles acest lucru? Putem oare presupune că, accentuînd sentimentul de frică, individul încearcă să scape de el? Într-adevăr, astfel procedează persoana masochistă. Cît timp mă zbat între dorința de a fi independent și puternic și sentimentul de insignifianță sau neputință sînt prins într-un conflict chinuitor. Dacă voi reuși să-mi reduc eul la zero, dacă voi putea învinge conștiința izolării mele ca individ, s-ar putea să scap de acest conflict. Să te simți extrem de mic și neajutorat este o cale spre acest țel; să fii copleșit de suferință și să agonizezi este altă cale; să fii învins de efectele beției — o alta. Fantasma sinuciderii este ultima speranță dacă toate celelalte mijloace nu au reușit să-l scape pe individ de povara singurătății.

În anumite condiții, aceste tendințe masochiste sînt oarecum încununate de succes. Dacă individul găsește modele culturale care satisfac aceste tendințe masochiste (ca supunerea față de „Führer“ în ideologia nazistă), el dobîndește o oarecare siguranță știindu-se legat de milioane de alți oameni care împărtășesc aceste sentimente. Totuși, chiar în aceste cazuri, „soluția“ masochistă nu ajunge dincolo de manifestările nevrotice: individul reușește să elimine suferința evidentă, dar nu reușește să îndepărteze conflictul subiacent și nefericirea mută. Cînd tendința masochistă nu găsește un model cultural sau cînd ea depășește cantitativ media masochismului din grupul social din care individul face parte, soluția masochistă nu re-

zolvă nimic, nici măcar în termeni relativi. Ea izvorăște dintr-o situație insuportabilă, tinde să o învingă și îl lasă pe individ pradă unei noi suferințe. Dacă comportamentul uman ar fi întotdeauna rațional și adecvat, masochismul ar fi la fel de inexplicabil ca și manifestările nevrotice în general. Iată însă ce ne-a învățat studiul tulburărilor emoționale și mentale: comportamentul uman poate fi motivat prin tendințe cauzate de anxietate sau de o altă stare de spirit insuportabilă; ele urmăresc să învingă această stare emoțională, dar nu izbutesc decît să ascundă manifestările sale cele mai vizibile sau nici măcar atît. Manifestările nevrotice se aseamănă cu comportamentul irațional cauzat de panică. Astfel, un om amenințat de foc stă la fereastra camerei sale și strigă după ajutor, uitînd cu totul că nimeni nu-l poate auzi și că s-ar mai putea salva pe scară, care va fi și ea, în cîteva minute, cuprinsă de flăcări. El strigă fiindcă dorește să fie salvat și, pentru moment, acest comportament pare să fie un pas înainte pe calea spre salvare, dar de fapt va duce la o catastrofă totală. În același mod tendințele masochiste sînt cauzate de dorința de a scăpa de eul individual cu toate defectele, conflictele, riscurile și îndoielile sale și de insuportabila sa singurătate, dar ele reușesc cel mult să îndepărteze suferința cea mai vizibilă sau duc chiar la o durere și mai mare. Iraționalitatea masochismului, ca și a tuturor celorlalte manifestări nevrotice, constă în inutilitatea finală a mijloacelor adoptate pentru a rezolva o situație emoțională de nesuportat.

Aceste considerații vizează o deosebire importantă între activitatea nevrotică și cea rațională. În cazul acesteia din urmă, *rezultatul* corespunde *motivației* unei activități — individul acționează pentru a ajunge la un anumit rezultat. În cazul manifestărilor nevrotice, individul acționează dintr-o constrîngere cu un caracter în esență negativ: pentru a scăpa de o situație insuportabilă. Eforturile se îndreaptă într-o direcție care numai fictiv reprezintă o soluție. De fapt, rezultatul este

în contradicție cu ceea ce persoana dorește să obțină; nevoia de a scăpa de un sentiment insuportabil e atît de puternică, încît persoana e incapabilă să aleagă altă direcție de acțiune decît pe aceea care reprezintă o soluție fictivă.

Implicația acestui fapt pentru masochism este că individul e stăpînit de un sentiment insuportabil de singurătate și insignifianță. El încearcă atunci să-l învingă scăpînd de eul său (ca entitate psihologică, nu fiziologică); modul de a realiza acest lucru este să se umilească, să sufere, să devină total insignifiant. Dar el nu dorește durere și suferință; durerea și suferința sînt prețul pe care îl plătește pentru un scop pe care încearcă să-l atingă de nevoie. Prețul este mare. Trebuie să plătească din ce în ce mai mult și, ca un peon, se înglodează tot mai mult în datorii fără a primi vreodată lucrurile pentru care a plătit: pace interioară și liniște.

Am vorbit de perversiunea masochistă pentru că ea dovedește, fără nici o îndoială, că suferința poate fi căutată. Totuși, în cazul perversiunii masochiste, ca și în cazul masochismului moral, suferința nu este adevăratul scop; în ambele cazuri ea reprezintă mijlocul de a ajunge la un scop: uitarea de sine. Diferența dintre perversiune și trăsăturile de caracter masochiste constă, în esență, în următoarele: în cazul perversiunii, tendința de a scăpa de propriul eu este exprimată prin intermediul corpului și este legată de instinctele sexuale. În timp ce în cazul masochismului moral tendințele masochiste pun stăpînire pe întreaga persoană și tind să distrugă toate scopurile pe care individul încearcă să le atingă în mod conștient, în cazul perversiunii tendințele masochiste sînt mai mult sau mai puțin reduse la sfera fizicului; în afară de aceasta, prin combinarea lor cu sexul, ele participă la descărcarea tensiunii din sfera sexuală și, deci, își găsesc o oarecare destindere directă.

Anihilarea eului individual și încercarea de a învinge în acest chip sentimentul insuportabil de neputință reprezintă numai o fațetă a tendin-

țelor masochiste. Cealaltă fațetă este încercarea de a deveni o parte dintr-un întreg mai mare și mai puternic din afara eului, de a se confunda cu el și de a participa la el. Această putere poate fi o persoană, o instituție, Dumnezeu, conștiința, o constrîngere psihică etc. Devenind o parte a unei puteri pe care o simte ca fiind de nezdruncinat, eternă și fascinantă, individul participă la tăria și gloria ei. El renunță la eul său și la toată puterea și mîndria legate de el, își pierde integritatea ca individ și abdică de la libertate; dar cîștigă o nouă siguranță și o nouă mîndrie participînd la puterea în care se cufundă. El cîștigă, de asemenea, siguranță împotriva chinului pricinuit de îndoieli. Fie că stăpînul este o autoritate din afara sa, fie că este conștiința sa sau o constrîngere psihică, persoana masochistă este scutită de a mai lua hotărîri, este scutită de responsabilitatea finală pentru soarta sa, și astfel este salvată de îndoiala legată de hotărîrea pe care trebuie s-o ia. Ea este scutită și de întrebările asupra sensului vieții sau asupra identității sale. Răspunsurile la aceste întrebări sînt date de relația cu puterea de care s-a legat individul. Sensul vieții sale și identitatea eului său sînt determinate de întregul mai cuprinzător în care eul s-a cufundat.

Legăturile masochiste sînt fundamental diferite de legăturile primare. Acestea din urmă existau înainte ca procesul de individuație să se fi încheiat. Individul încă mai face parte din lumea „sa“ naturală și socială, nu s-a desprins complet de ceea ce-l înconjură. Legăturile primare îi dau adevărata siguranță și conștiința locului său în lume. Legăturile masochiste înseamnă evadare. Eul individual a ieșit la lumină, dar este incapabil să-și împlinească libertatea; este copleșit de neliniște, de îndoială și de un sentiment de neputință. Eul încearcă să găsească siguranță în „legături secundare“, cum am putea numi legăturile masochiste, dar această încercare nu poate fi niciodată încununată de succes. Emergența eului individual nu poate fi inversată; în mod

conștient, individul se poate simți în siguranță ca și cum și-ar fi găsit locul în lume, dar, în esență, el rămîne un atom neputincios care suferă din cauza aservirii eului său. El și puterea de care se agață nu devin niciodată una, între ei rămîne un antagonism fundamental și, deci, un impuls de a învinge dependența masochistă și de a deveni liber, chiar dacă acest impuls nu este deloc conștient.

Care este esența pulsiunilor sadice? Și în acest caz, dorința de a produce altora durere nu reprezintă esența lor. Toate formele de sadism pe care le putem observa revin la o pulsiune esențială, și anume de a stăpîni total o altă persoană, de a face din ea un obiect neajutorat al voinței noastre, de a deveni stăpînul ei absolut, de a deveni Dumnezeul ei, de a face cu ea ce ne place. A o umili, a o înrobi sînt mijloace pentru realizarea acestui țel, iar scopul radical este de a o face să sufere, căci nu există putere mai mare asupra unei alte persoane decît aceea de a-i provoca durere, de a o forța să suporte suferința fără să se poată apăra. Plăcerea de a domina total o altă persoană (sau alte obiecte animate) este însăși esența pulsiunii sadice[9].

---

[9] Marchizul de Sade susținea în următorul pasaj din *Juliette II* că însușirea de a domina este esența sadismului (citat din *Marquis de Sade* de G. Gorer, Liveright Publishing Corporation, New York, 1934): „Nu dorești să-l faci pe partenerul tău să simtă plăcere, ci vrei să produci impresie; impresia de durere este mult mai puternică decît cea de plăcere... ne dăm seama de acesta; ne folosim de ea și sîntem mulțumiți". Gorer, în analiza pe care a făcut-o asupra operei lui de Sade, definește sadismul drept „plăcerea simțită ca urmare a schimbărilor produse de către observator asupra lumii exterioare". Această definiție se apropie mai mult de viziunea mea asupra sadismului decît cea dată de alți psihologi. Totuși, cred că Gorer greșește cînd identifică sadismul cu plăcerea de a domina sau de a produce. Dorința sadică de a stăpîni este caracterizată prin faptul că tinde să facă din obiectul sadismului un instrument lipsit de voință în mîinile sadicului, în timp ce bucuria nonsadică de a-i influența pe alții respectă integritatea celeilalte persoane și se bazează pe un sentiment de egalitate. În cazul definiției lui Gorer, sadismul își pierde calitatea sa specifică și devine identic cu orice fel de productivitate.

Se pare că această dorință de a deveni stăpîn absolut asupra unei alte persoane este opusul tendinței masochiste, și e de neînțeles ca aceste două tendințe să fie atît de strîns legate între ele. Fără îndoială că, în privința consecințelor practice, dorința de a fi dependent sau de a suferi este opusul dorinței de a domina și de a-i face pe alții să sufere. Totuși, din punct de vedere psihologic, ambele tendințe sînt rezultatul unei singure nevoi fundamentale, care își are originea în imposibilitatea de a suporta izolarea și slăbiciunea eului individual. Propun să numim țelul care stă atît la baza sadismului, cît și a masochismului *simbioză*. Simbioză, în sens psihologic, înseamnă comuniunea dintre un eu individual și un alt eu (sau orice altă putere din afara propriului eu) în așa fel încît fiecare să-și piardă integritatea propriului eu și să devină total dependent de celălalt. Persoana sadică are nevoie de obiectul său la fel de mult ca persoana masochistă. Numai că, în loc să caute siguranță lăsîndu-se devorat, persoana sadică își cîștigă siguranța devorînd pe alții. În ambele cazuri integritatea propriului eu se pierde. Într-un caz mă dizolv într-o putere exterioară; mă pierd. În celălalt caz fac din altă persoană o parte din mine însumi și astfel cîștig forța care-mi lipsește ca individ independent. Imposibilitatea de a suporta singurătatea eului individual este întotdeauna aceea care duce la impulsul de a stabili o relație de simbioză cu altcineva. Deci, este evident de ce tendințele masochiste și cele sadice sînt întotdeauna legate unele de altele. Deși la prima vedere par contradictorii, ele își au izvorul, în esență, în aceeași nevoie fundamentală. Oamenii nu sînt sadici sau masochiști, dar există o oscilație constantă între partea activă și cea pasivă a complexului simbiotic, astfel încît deseori este greu să determinăm care parte acționează într-un anumit moment. În ambele cazuri individualitatea și libertateadispar.

Cînd ne gîndim la sadism, avem în minte de obicei distructivitatea și ostilitatea legate de el în mod evident. Desigur, de tendințele sadice este

legat întotdeauna un grad mai ridicat sau mai scăzut de distructivitate. Dar acest lucru este valabil și pentru masochism. Toate analizele trăsăturilor masochiste arată această ostilitate. Principala diferență pare să fie faptul că, în cazul sadismului, ostilitatea este, de obicei, mai conștientă și este exprimată direct prin acțiune, în timp ce în cazul masochismului ostilitatea este în mare măsură inconștientă și este exprimată indirect. Mai departe voi încerca să arăt că distructivitatea este rezultatul înăbușirii expansivității senzuale, emoționale și intelectuale a individului; prin urmare, este de așteptat ca ea să izvorască din aceleași condiții care produc nevoia simbiotică. Ceea ce doresc să accentuez aici este faptul că sadismul nu este identic cu distructivitatea, deși e, în mare măsură, legat de ea. Persoana distructivă dorește să nimicească obiectul, adică să-l desființeze, să scape de el. Sadicul dorește să-și domine obiectul și, deci, suferă o pierdere dacă obiectul său dispare.

Sadismul, în sensul în care am folosit acest cuvînt, poate apărea și relativ disociat de distructivitate și chiar amestecat cu o atitudine prietenoasă față de obiectul său. Acest tip de sadism „iubitor" și-a găsit expresia clasică în romanul lui Balzac *Iluzii pierdute*, o descriere care redă și acea calitate distinctă a ceea ce înțelegem prin nevoia de simbioză. În următorul pasaj Balzac descrie relația dintre tînărul Lucien și ocnașul ce se dă drept abate. La puțin timp după ce face cunoștință cu tînărul care tocmai încercase să se sinucidă, abatele spune: „... Tînărul acesta nu mai are nici o legătură cu poetul care a răposat. Eu te-am pescuit, ți-am redat viața, iar dumneata îmi aparții mie precum creatura aparține creatorului, precum Afritul din basme aparține geniului care-l stăpînește..., precum trupul aparține sufletului!... Te voi sprijini cu toată forța mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ți în același timp o viață de plăceri, de onoruri, de petreceri necurmate. N-o să duci niciodată lipsă de bani... Te vei arăta în lume, vei fi cineva, în timp ce eu, pe brînci în

mocirla de la temelie, îți voi clădi strălucitorul palat al norocului. Mie-mi place puterea pentru putere! Voi fi întotdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sînt interzise. În sfîrșit, eu voi fi dumneata!... Vreau să iubesc o creatură, s-o șlefuiesc, s-o plămădesc spre folosința mea spre a o iubi cum își iubește tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta..., mă voi bucura de succesele tale la femei. Voi spune: «Tînărul acesta frumos sînt eu». Pe marchizul de Rubempré l-am creat și adus eu în lumea aristocratică; măreția lui e opera mea, tace și vorbește cum îi spun eu, pe mine mă consultă în orice lucru"*.

În mod frecvent, și nu numai în limbajul curent, sado-masochismul este confundat cu dragostea. Fenomenele masochiste, în special, sînt considerate ca fiind expresii ale iubirii. O atitudine de negare completă a propriului eu de dragul unei alte persoane și renunțarea la propriile drepturi și dorințe în favoarea unei alte persoane au fost lăudate ca exemple de „dragoste profundă". Se pare că nu există o dovadă mai bună de „dragoste" decît sacrificiul și zelul de a renunța la propria persoană de dragul persoanei iubite. De fapt, în aceste cazuri „dragostea" este, în esență, o tendință masochistă și izvorăște din nevoia simbiotică a persoanei în cauză. Dacă prin dragoste înțelegem afirmarea pasionată și raportarea activă la esența unei anumite persoane, unirea cu o altă persoană pe baza independenței și integrității celor două persoane în cauză, atunci masochismul și dragostea se opun. Dragostea se bazează pe egalitate și libertate. Dacă se bazează pe subordonare și pierderea integrității unuia din parteneri, ea se transformă în dependență masochistă, indiferent de felul în care este rațională relația. Și sadismul apare frecvent sub masca dragostei. Să stăpînești o altă persoană, dacă poți pretinde că dorința de a o stăpîni izvorăște din dragostea pentru ea, apare frecvent ca o expresie a dragostei, dar factorul esențial este plăcerea de a domina.

---

* H. de Balzac. *Opere*, vol. 6, E.S.P.L.A., București, 1959, p. 682, 687—688. — *Nota trad.*

În acest moment al analizei, în mintea oricărui cititor se va fi pus deja întrebarea: oare sadismul, așa cum l-am descris aici, nu este identic cu setea de putere? Răspunsul la această întrebare este că, deși formele mai distrugătoare de sadism în care țelul este de a tortura o altă persoană și a o face să sufere nu sînt identice cu setea de putere, aceasta din urmă este cea mai semnificativă expresie a sadismului. Problema a căpătat o semnificație sporită în zilele noastre. Încă de la Hobbes, puterea a fost considerată motivația de bază a comportamentului uman; secolele care au urmat au acordat totuși o importanță crescîndă factorilor juridici și morali care tind să țină în frîu puterea. Odată cu ascensiunea fascismului, setea de putere și convingerea cu privire la legitimitatea ei au atins noi culmi. Milioane de oameni sînt impresionați de victoriile puterii și o iau drept semnul forței. Desigur, puterea asupra oamenilor este o expresie a unei forțe superioare în sens pur material. Dacă am putere asupra unei alte persoane așa încît s-o pot ucide, sînt mai „puternic" decît ea. Dar, din punct de vedere psihologic, *setea de putere nu este un rezultat al forței, ci al slăbiciunii.* Este expresia incapacității eului individual de a sta singur și de a trăi. Este încercarea disperată de a cîștiga o forță secundară acolo unde forța autentică lipsește.

Cuvîntul „putere" are două semnificații. Prima se referă la exercitarea unei puteri asupra cuiva, la capacitatea de a domina; cealaltă semnificație vizează posedarea unei puteri de a face ceva, de a fi capabil, de a fi în stare de ceva. Cel de-al doilea înțeles nu are nimic comun cu dominația; el exprimă puterea în sensul de capacitate. Dacă vorbim de neputință, avem în minte această din urmă accepție a cuvîntului; nu ne gîndim la o persoană care nu are posibilitatea să-i domine pe alții, ci la o persoană care nu e capabilă să facă ceea ce dorește. Deci puterea poate însemna fie *dominație*, fie *potență*. Departe de a fi identice, aceste două calități se exclud reciproc. Impotența, folosind termenul nu numai în accepția sa

sexuală, dar și în legătură cu toate domeniile posibilităților umane, are ca rezultat tendința sadică spre dominație: în măsura în care un individ este capabil, adică este în stare să-și materializeze potențialitățile pe baza libertății și a integrității propriului eu, el nu are nevoie să domine și-i lipsește setea de putere. Puterea, în sens de dominație, este perversiunea potenței, așa cum sadismul sexual este perversiunea iubirii sexuale.

Probabil că fiecare dintre noi posedă trăsături sadice sau masochiste. La una din extreme se află indivizii a căror personalitate este dominată, în întregime, de aceste trăsături, iar la cealaltă extremă se află cei pentru care aceste trăsături sado-masochiste nu sînt caracteristice. Numai cînd discutăm despre prima categorie putem vorbi de un caracter sado-masochist. Termenul de „caracter" este folosit aici în sensul dinamic în care vorbește Freud despre caracter. În acest sens, el nu se referă la suma modelelor comportamentale caracteristice pentru o persoană, ci la pulsiunile dominante care motivează comportamentul. Dat fiind că Freud a presupus că forțele fundamentale ale motivației sînt cele sexuale, el a ajuns la concepte precum: caracter „oral", „anal" sau „genital". Dacă nu împărtășim această ipoteză, sîntem obligați să inventăm alte tipuri caracterologice. Dar conceptul dinamic rămîne același. Forțele motrice nu sînt neapărat conștientizate de o persoană al cărei caracter este dominat de ele. O persoană poate fi complet dominată de tendințele sale sadice, iar conștient să creadă că este motivată numai de simțul datoriei. Este chiar posibil ca ea să nu comită nici un act evident de sadism, ci să-și înfrîneze pulsiunile sadice suficient pentru a părea la suprafață o persoană care nu e sadică. Totuși, orice analiză atentă a comportamentului său, a reveriilor, visurilor și gesturilor sale ar arăta că în straturi mai adînci ale personalității sale operează pulsiunile sadice.

Deși caracterul persoanelor la care pulsiunile sado-masochiste sînt dominante poate fi caracterizat drept sado-masochist, astfel de persoane

u sînt neapărat nevrotice. Faptul că un tip articular de structură caracterială este „nevrotic“ au „normal“ depinde în mare măsură de îndatoirile pe care oamenii trebuie să le îndeplinească n cadrul mediului lor social și de modelele de imțire și comportament care sînt prezente în ultura lor. De fapt, pentru un număr considerabil de indivizi aparținînd micii burghezii din ermania și din alte țări europene caracterul ado-masochist este tipic și, așa cum vom arăta nai tîrziu, acest tip de structură caracterială ste cel asupra căruia ideologia nazistă a exercitat cea mai mare atracție. Deoarece termenul ‚sado-masochist“ este asociat ideilor de perversiune și nevroză, prefer să desemnez caracterul ado-masochist, mai ales cînd ne referim la persoana normală, nu la cea nevrotică, prin expresia ‚*caracter autoritar*“. Această terminologie este justificată pentru că persoana sado-masochistă se caracterizează întotdeauna prin atitudinea sa ață de autoritate. Ea admiră autoritatea și tinde să i se supună, dar, în același timp, vrea să fie ea însăși o autoritate și alții să i se supună. Mai există și un alt motiv pentru alegerea acestui termen. Sistemul fascist se numește autoritar din cauza rolului dominant al autorității în organizarea socială și politică fascistă. Prin termenul de „caracter autoritar“ vrem să sugerăm că el reprezintă structura personalității care constituie baza umană a fascismului.

Înainte de a continua discuția referitoare la caracterul autoritar, se impune clarificarea conceptului de „autoritate“. Autoritatea nu reprezintă o calitate pe care o „posedă“ o persoană, în sensul că deține o proprietate sau are anumite calități fizice. Autoritatea se referă la o relație interpersonală în care o persoană vede o altă persoană ca pe cineva care-i este superior. Dar există o diferență fundamentală între un tip de relație de superioritate-inferioritate care poate fi numit autoritate rațională și unul care poate fi calificat drept autoritate inhibitoare.

Voi arăta printr-un exemplu ceea ce vreau să spun. Atît relaţia dintre profesor şi elev, cît şi aceea dintre stăpînul de sclavi şi sclav se bazează pe superioritatea unuia asupra celuilalt. Interesele profesorului şi ale elevului se îndreaptă către acelaşi scop. Profesorul este mulţumit dacă reuşeşte să-l facă pe elev să progreseze; dacă eforturile sale au eşuat, eşecul este atît al lui, cît şi al elevului. Stăpînul de sclavi, pe de altă parte, vrea să-şi exploateze sclavul cît mai mult cu putinţă; cu cît îl munceşte mai mult, cu atît este mai satisfăcut. În acelaşi timp, sclavul încearcă să-şi apere cît poate mai bine drepturile la un minimum de fericire. Aceste interese sînt categoric antagonice, căci ceea ce este în avantajul unuia este în detrimentul celuilalt. Superioritatea are o funcţie diferită în cele două cazuri: în primul caz, ea este condiţia ajutorării persoanei supuse autorităţii; în al doilea caz, ea este condiţia exploatării sale.

Dinamica autorităţii diferă şi ea în cele două cazuri: cu cît elevul învaţă mai mult, cu atît mai mică este distanţa dintre el şi profesor. El seamănă din ce în ce mai mult cu profesorul însuşi. Cu alte cuvinte, relaţia de autoritate tinde să dispară. Dar cînd superioritatea serveşte drept bază a exploatării, distanţa se măreşte din ce în ce mai mult în timp.

Situaţia psihologică diferă în cele două cazuri de autoritate. În primul caz, elementele de dragoste, admiraţie sau recunoştinţă sînt preponderente. Autoritatea este în acelaşi timp un exemplu cu care individul vrea să se identifice parţial sau total. În al doilea caz se vor naşte împotriva exploatatorului resentimente sau ostilitate, deoarece supunerea în faţa lui contravine propriilor interese ale supusului. Dar adeseori, ca în cazul unui sclav, această ură ar duce numai la conflicte care l-ar supune pe sclav la suferinţe fără nici o şansă de a cîştiga. De aceea va exista, de obicei, o tendinţă de a înăbuşi sentimentul de ură şi uneori chiar de a-l înlocui cu un sentiment de admiraţie oarbă. Acest sentiment are două funcţii: 1) de

a îndepărta sentimentul dureros și periculos de ură și 2) de a micșora sentimentul de umilință. Dacă persoana care mă domină este așa de minunată sau perfectă, atunci n-ar trebui să-mi fie rușine să-i dau ascultare. Nu-i pot fi egal pentru că e mult mai puternică, mai înțeleaptă, mai bună etc. decît mine. Drept rezultat, în cazul tipului de autoritate inhibitoare, fie elementul de ură, fie cel de supraestimare irațională și de admirație a autorității va tinde să crească. În cazul tipului de autoritate rațională, sentimentul de admirație va tinde să descrească în proporție directă cu gradul în care persoana supusă autorității devine mai puternică și, prin aceasta, mai asemănătoare cu autoritatea.

Diferența dintre autoritatea rațională și cea inhibitoare este numai relativă. Chiar în relația dintre sclav și stăpînul său există elemente avantajoase pentru sclav. El capătă un minimum de hrană și protecție, care cel puțin îi dă posibilitatea să muncească pentru stăpînul său. Pe de altă parte, numai într-o relație ideală între profesor și elev găsim o lipsă totală de antagonism în interese. Există multe etape intermediare între aceste două cazuri extreme, așa cum sînt relațiile dintre un muncitor în fabrică și șeful său, dintre un fiu de fermier și tatăl lui sau dintre o gospodină și soțul ei. Deși în realitate se împletesc două tipuri de autoritate, în esență ele sînt totuși diferite, iar o analiză a unei situații concrete de autoritate trebuie întotdeauna să determine ponderea specifică a fiecărui tip de autoritate.

Nu trebuie neapărat ca autoritatea să fie o persoană sau o instituție care spune: trebuie să faci cutare lucru sau nu ai voie să faci cutare lucru. În timp ce acest tip de autoritate poate fi numit autoritate exterioară, autoritatea poate apărea și ca interioară, sub forma datoriei, conștiinței sau supraeului. De fapt, dezvoltarea gîndirii moderne de la protestantism la filosofia kantiană poate fi caracterizată ca o înlocuire a autorității exterioare printr-una interiorizată. Odată cu victoriile politice ale clasei de mijloc în

ascensiune, autoritatea exterioară şi-a pierdut prestigiul, iar conştiinţa individului i-a luat locul. Această schimbare a însemnat pentru mulţi victoria libertăţii. Să te supui unor ordine din afară (cel puţin în problemele spirituale) părea să fie nedemn de un om liber, în timp ce stăpînirea propriilor înclinaţii naturale şi dominarea unei părţi a individului, a naturii sale de către o altă parte, pe care o formează raţiunea, voinţa sau conştiinţa sa, părea să fie însăşi esenţa libertăţii. Analizele ne arată că conştiinţa stăpîneşte la fel de aspru ca şi autorităţile exterioare, ba, mai mult, că în mod frecvent conţinutul ordinelor date de conştiinţa individului nu este în cele din urmă guvernat de cerinţele eului personal, ci de cerinţe sociale care îşi arogă demnitatea de norme etice. Domnia conştiinţei poate fi chiar mai aspră decît cea a autorităţilor exterioare, de vreme ce individul consideră ordinele ei ca fiind ale sale; cum ar putea să se revolte împotriva lui însuşi?

În ultimele decenii „conştiinţa" şi-a pierdut mult din semnificaţie. Se pare că nici autorităţile exterioare, nici cele interioare nu mai joacă un rol important în viaţa individului. Fiecare e complet „liber", dar cu condiţia de a nu încălca drepturile legitime ale altora. Observăm însă că autoritatea, în loc să dispară, a devenit invizibilă. În locul autorităţii care se impune pe faţă, acum stăpîneşte *autoritatea „anonimă"*. Ea se ascunde sub masca bunului-simţ, a ştiinţei, sănătăţii psihice, normalităţii, opiniei publice. Nu cere nimic în afară de ceea ce este evident. Pare să nu folosească nici un fel de presiuni, ci doar convingerea prin blîndeţe. Fie că o mamă îi spune fiicei sale: „Ştiu că n-o să-ţi placă să ieşi cu băiatul acela", fie că o reclamă sugerează: „Fumaţi această marcă de ţigări — veţi savura prospeţimea lor", avem de-a face cu aceeaşi atmosferă de sugestie subtilă pe care o întîlnim în întreaga noastră viaţă socială. Autoritatea anonimă este mai eficientă decît autoritatea făţişă, deoarece nu bănuim niciodată că ar exista

vreun ordin pe care trebuie să-l îndeplinim. În cazul autorității exterioare este evident că există un ordin și o persoană de la care emană: individul poate lupta împotriva autorității, iar în această luptă se pot dezvolta independența personală și curajul moral. Dar, în timp ce în cazul autorității interiorizate ordinul, deși este interior, rămîne vizibil, în cazul autorității anonime atît ordinul, cît și cel care îl dă devin invizibili. E ca și cum un dușman invizibil ar trage asupra ta. Nu este nimeni și nimic căruia să-i poți riposta.

Revenind acum la discuția privitoare la caracterul autoritar, cea mai importantă trăsătură care trebuie să fie menționată este atitudinea sa față de putere. Pentru caracterul autoritar există, ca să spunem așa, două sexe: cei puternici și cei neputincioși. Dragostea, admirația și zelul său de a se supune sînt stîrnite, în mod automat, de putere, fie că este vorba de o persoană, fie de o instituție. Puterea îl fascinează nu pentru valorile pe care o anumită putere le poate reprezenta, ci doar pentru că este putere. Așa cum „dragostea" sa este în mod automat stîrnită de putere, la fel oamenii sau instituțiile lipsite de putere îi stîrnesc în mod automat disprețul. Simpla apariție a unei persoane neputincioase îl face să dorească să o atace, să o domine, să o umilească. În timp ce un tip diferit de caracter este îngrozit de gîndul că ar putea ataca o ființă neajutorată, caracterul autoritar se simte cu atît mai îndîrjit cu cît obiectul său a devenit mai neajutorat.

Una din trăsăturile caracterului autoritar i-a indus în eroare pe mulți observatori: o tendință de a sfida autoritatea și de a percepe ca pe o ofensă orice fel de influență de „sus". Cîteodată această sfidare eclipsează întreaga imagine, iar tendințele de supunere rămîn ascunse în fundal. Acest tip de persoană se va revolta permanent împotriva oricărui tip de autoritate, chiar împotriva unei autorități care servește, de fapt, interesele sale și care nu acționează prin represiune. Cîteodată atitudinea față de autoritate este împărțită. Este posibil ca astfel de persoane să lupte

împotriva unui gen de autoritate, mai ales dacă sînt dezamăgite de lipsa lor de putere, și, în același timp sau mai tîrziu, să se supună unui alt gen de autoritate care pare să le îndeplinească dorințele masochiste printr-o putere mai mare sau prin promisiuni mai mari. În sfîrșit, mai este un tip la care tendințele de revoltă sînt complet reprimate și ies la iveală numai cînd controlul conștiinței slăbește; sau pot fi recunoscute ex posteriori prin ura care izbucnește împotriva unei autorități cînd îi slăbește puterea și cînd începe să se clatine. În cazul persoanelor din prima categorie, la care atitudinea de revoltă se află în centrul tabloului, înclinăm oarecum să credem că structura lor caracterială este tocmai opusul structurii tipului masochist supus. Ele par a fi persoane care se opun oricărei autorități pe baza unui grad extrem de independență. Seamănă cu persoanele care, datorită forței și integrității lor interioare, se luptă cu acele forțe care pun piedici libertății și independenței lor. Totuși, lupta caracterului autoritar împotriva autorității este în esență sfidare. Este o încercare de a se afirma și de a învinge propriul sentiment de neputință luptînd împotriva autorității, deși tendința spre supunere rămîne prezentă, conștient sau inconștient. Caracterul autoritar nu este niciodată un „revoluționar"; prefer să-l numesc „rebel". Există mulți indivizi și multe mișcări politice care derutează pe observatorul superficial prin ceea ce pare a fi o trecere inexplicabilă de la „radicalism" la autoritarism extrem. Din punct de vedere psihologic, acești oameni sînt „rebeli" tipici.

Atitudinea caracterului autoritar față de viață, întreaga sa filosofie este determinată de pornirile sale emoționale. Caracterul autoritar preferă acele condiții care limitează libertatea umană, îi place să se supună sorții. Semnificația cuvîntului „soartă" depinde de poziția socială a individului. Pentru un soldat, ea poate însemna dorința sau capriciul superiorului său, căruia i se supune cu bucurie. Pentru micul om de afaceri, legile

economice reprezintă destinul său. Criza și prosperitatea nu sînt pentru el fenomene sociale care ar putea fi schimbate prin activitatea umană, ci expresia unei puteri mai mari căreia trebuie să i se supună. Pentru cei din vîrful piramidei, situația nu este fundamental diferită. Diferența constă numai în amploarea și generalitatea puterii căreia i se supun, nu în sentimentul de dependență ca atare.

Nu numai forțele care determină direct viața personală, ci și cele care par să determine viața în general sînt considerate a ține de un destin implacabil. Din cauza fatalității există războaie și o parte a omenirii trebuie să fie dominată de o alta. Fatalitatea se face vinovată că nu este posibil să fie mai puțină suferință pe pămînt decît a fost dintotdeauna. Fatalitatea poate fi raționalizată din punct de vedere filosofic drept „lege naturală“ sau „destin omenesc“, din punct de vedere religios drept „voința Domnului“, din punct de vedere etic drept „datorie“ — pentru caracterul autoritar ea este întotdeauna o putere mai mare exterioară individului, căreia individul nu poate decît să i se supună. Caracterul autoritar venerează trecutul. Ceea ce a fost va fi în veci. Să dorești sau să muncești pentru ceva care nu există dintotdeauna înseamnă crimă sau nebunie. Miracolul creației — pentru că creația este întotdeauna un miracol — se află în afara experienței sale emoționale.

Definiția dată de Schleiermacher experienței religioase ca experiență a dependenței absolute este definiția experienței masochiste în general; un rol special în acest sentiment de dependență îl joacă păcatul. Conceptul de păcat originar, care apasă asupra tuturor generațiilor viitoare, este caracteristic pentru experiența autoritară. Eșecul moral, ca orice alt eșec uman, devine o fatalitate de care omul nu poate scăpa niciodată. Cine a păcătuit o dată este legat pe veci de păcatul său cu lanțuri de fier. Faptele omului devin puterea care-l stăpînește și de care nu se eliberează niciodată. Consecințele păcatului pot

fi atenuate prin ispășire, dar ispășirea nu poate îndepărta vina[10]. Cuvintele lui Isaia: „De vor fi păcatele voastre cum e cîrmîzul, ca zăpada le voi albi“ exprimă opusul filosofiei autoritare.

Trăsătura comună întregii gîndiri autoritare constă în convingerea că viața este determinată de forțe exterioare eului individual, intereselor și dorințelor sale. Singura fericire posibilă constă în supunerea în fața acestor forțe. Neputința omului este laitmotivul filosofiei masochiste. Unul din părinții ideologiei naziste, Moeller van der Bruck, a exprimat foarte clar acest sentiment. El scria: „Conservatorul crede în catastrofă, în neputința omului de a o evita, în necesitatea ei și în groaznica dezamăgire a optimistului amăgit“. În cartea lui Hitler vom întîlni mai multe exemple în același spirit.

Caracterului autoritar nu-i lipsește activitatea, curajul sau credința. Dar aceste calități înseamnă pentru el ceva cu totul deosebit de ceea ce înseamnă pentru persoana care nu înclină spre supunere. Pentru caracterul autoritar activitatea izvorăște dintr-un sentiment fundamental de neputință pe care tinde să-l învingă. Activitate, în acest sens, înseamnă a acționa în numele a ceva mai puternic decît eul individual. În numele lui Dumnezeu, în numele trecutului, al naturii sau al datoriei, dar niciodată în numele viitorului, al celor nenăscuți, a ceea ce nu are nici o putere sau în numele vieții ca atare. Caracterul autoritar își cîștigă forța de a acționa sprijinindu-se pe o putere superioară. Această putere nu este niciodată vulnerabilă sau schimbătoare. Pentru el lipsa puterii este întotdeauna un semn neîndoios de vină și inferioritate, iar dacă autoritatea în care crede dă semne de slăbiciune, dragostea și respectul său se transformă în dispreț și ură. Îi lipsește capacitatea ofensivă de a ataca puterea

[10] Victor Hugo a creat o imagine foarte sugestivă a imposibilității de a scăpa de vină în romanul *Mizerabilii*.

statornicită fără ca mai întîi să se simtă supus unei alte autorități mai puternice.

Curajul caracterului autoritar este, în esență, curajul de a suferi ceea ce i-a hărăzit soarta sau reprezentantul ei personal, „Conducătorul". A suferi fără să se plîngă este cea mai înaltă virtute a sa — nu curajul de a încerca să pună capăt suferinței sau cel puțin să o diminueze. Nu schimbarea destinului, ci supunerea în fața lui înseamnă eroism pentru caracterul autoritar.

El crede în autoritate atîta timp cît ea este puternică și dominantă. Încrederea sa izvorăște, în cele din urmă, din îndoielile sale și constituie o încercare de a le compensa. Dar el nu are credință, dacă prin credință înțelegem încrederea fermă în realizarea a ceea ce în prezent există numai ca posibilitate. Filosofia autoritaristă este, în fond, relativistă și nihilistă, în ciuda faptului că pretinde adeseori că a învins relativismul și în ciuda aparenței de activitate. Ea izvorăște din disperarea extremă, din totala lipsă de credință și duce la nihilism, la negarea vieții[11].

În filosofia autoritaristă, conceptul de egalitate nu există. Caracterul autoritar poate folosi cîteodată cuvîntul „egalitate" fie convențional, fie pentru că servește scopurilor sale. Dar pentru el acest cuvînt nu are nici sens, nici greutate, de vreme ce este în legătură cu ceva din afara experienței sale emoționale. Pentru el lumea este formată din oameni cu putere și oameni fără putere, din superiori și inferiori. Pe baza năzuințelor sado-masochiste, el știe numai ce înseamnă dominația sau supunerea, dar niciodată solidaritatea. Diferențele, fie că este vorba de sex sau rasă, sînt pentru el numai semne de superioritate sau inferioritate. O diferență care nu are această conotație este de neconceput pentru el.

Descrierea tendințelor sado-masochiste și a caracterului autoritar se referă la formele extreme

---

[11] Rauschning a făcut o descriere valoroasă a caracterului nihilist al fascismului în lucrarea *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

de neajutorare și, respectiv, la formele extreme ale încercării de a scăpa de ea prin relația simbiotică cu obiectul venerației sau dominației.

Deși aceste tendințe sado-masochiste sînt comune, putem considera că anumiți indivizi și anumite grupuri sociale sînt sado-masochiști tipici. Există, totuși, o formă mai ușoară de dependență care este așa de generală în cultura noastră, încît pare să lipsească numai în cazuri excepționale. Această dependență nu are calitățile periculoase și pasionate ale sado-masochismului, dar este destul de importantă pentru a nu fi omisă din analiza noastră.

Mă refer la genul de persoane a căror viață este dependentă în întregime și în mod subtil de o putere exterioară lor[12]. Ele nu fac, nu simt, nu gîndesc nimic care să nu fie dependent într-un fel sau altul de această putere. Ele așteaptă să fie ocrotite de „ea", doresc ca „ea" să le poarte de grijă, o fac răspunzătoare pe „ea" pentru orice rezultat al propriilor lor acțiuni. Deseori, această dependență este ceva de care indivizii nu-și dau seama deloc. Chiar atunci cînd cel în cauză este vag conștient de dependența sa, persoana sau puterea de care depinde rămîn deseori nebuloase. Nu există nici o imagine clară în legătură cu acea putere. Calitatea sa esențială este de a îndeplini o anumită funcție, aceea de a proteja, de a ajuta și de a promova individul, de a fi cu el și de a nu-l lăsa niciodată singur. Acel „X" care are aceste calități poate fi numit *ajutorul magic*. Bineînțeles, frecvent, „ajutorul magic" este personificat: el este văzut ca Dumnezeu, un principiu, sau ca persoane reale, precum un părinte, soț, soție sau superior. Este important să observăm că, atunci cînd persoanele reale capătă rolul de ajutor magic, ele sînt înzestrate cu calități magice, iar semnificația care li se acordă rezultă din faptul că sînt personificarea ajutorului magic.

---

[12] Vezi pentru această idee lucrarea lui Karen Horney *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Co., New York, 1939.

Acest proces de personificare poate fi observat frecvent la persoanele care se îndrăgostesc. O persoană cu acest tip de raportare la ajutorul magic încearcă să-l găsească în carne și oase. Pentru un motiv sau altul — deseori susținut de dorințe sexuale —, ea conferă unei alte persoane acele calități magice și face din această persoană o ființă de care se leagă și depinde întreaga sa viață. Faptul că cealaltă persoană face frecvent același lucru cu prima nu schimbă cu nimic situația. Ea contribuie numai la întărirea impresiei că această relație este o relație de „dragoste adevărată".

Această nevoie de ajutor magic poate fi studiată în condițiile cvasiexperimentale ale metodei psihanalitice. Deseori, persoana care este analizată se atașează profund de psihanalist, iar întreaga ei viață, toate acțiunile, gîndurile și sentimentele sale sînt legate de acesta. Conștient sau inconștient, persoana analizată se întreabă: va fi el (analistul) mulțumit de cutare lucru, va fi nemulțumit de cutare altul, va fi de acord cu cutare lucru, mă va certa oare pentru cutare altul? În relațiile de dragoste, faptul că o persoană sau alta este aleasă drept partener este o dovadă că această persoană este iubită numai pentru că este „ea"; dar în situația psihanalitică, această iluzie nu poate fi susținută. Cele mai diferite tipuri de persoane manifestă aceleași sentimente pentru cele mai diferite tipuri de psihanaliști. Relația seamănă cu dragostea; ea este ades însoțită de dorințe sexuale; totuși, în esență, este o relație cu ajutorul magic personificat, un rol pe care e evident că un psihanalist, ca și alte persoane care au o oarecare autoritate (medici, preoți, profesori), este capabil să-l joace satisfăcător pentru persoana care caută ajutorul magic personificat.

Motivele pentru care o persoană este legată de un ajutor magic sînt, în principiu, aceleași pe care le-am găsit la baza pornirilor simbiotice: o incapacitate de a sta singur și de a-și exprima deplin propriile posibilități. În cazul înclinațiilor

sado-masochiste, această incapacitate generează tendința de a scăpa de eul individual prin dependența de ajutorul magic; în cazul formei mai blînde de dependență pe care o discut acum, ea duce numai la o dorință de a fi îndrumat și protejat. Intensitatea raportării la ajutorul magic este în proporție inversă cu capacitatea de a-și exprima spontan propriile posibilități intelectuale, emoționale și senzuale. Cu alte cuvinte, o astfel de persoană speră să capete tot ce așteaptă de la viață prin intermediul ajutorului magic, nu prin propriile sale acțiuni. Cu cît este mai accentuată această propensiune, cu atît centrul vieții se deplasează de la propria persoană la ajutorul magic și la personificările sale. Atunci nu se mai pune problema cum să trăiești, ci cum să manipulezi ajutorul magic pentru a nu-l pierde și cum să-l faci să realizeze ceea ce dorești tu, să-l faci chiar răspunzător pentru ceea ce ești răspunzător tu însuți.

În cazurile extreme, întreaga viață a unei persoane constă în încercarea de a-l manipula pe cel ce întruchipează ajutorul magic; oamenii se deosebesc în privința mijloacelor pe care le folosesc; pentru unii mijlocul principal de manipulare este obediența, pentru alții „bunătatea", pentru alții suferința. Vedem deci că nu există sentiment, gînd sau emoție care să nu fie afectate cît de cît de nevoia de a manipula ajutorul magic; cu alte cuvinte, nici un act psihic nu mai este cu adevărat spontan sau liber. Această dependență, care izvorăște din spontaneitate și duce în același timp la o blocare a ei, nu le oferă numai o anumită doză de siguranță, ci are ca rezultat și un sentiment de slăbiciune și aservire. În măsura în care se întîmplă așa, chiar persoana care e dependentă de ajutorul magic se simte — deși adeseori în mod inconștient — înrobită de „el" și, într-un grad mai mare sau mai mic, se revoltă împotriva „lui". Această revoltă chiar împotriva persoanei în care ți-ai pus speranțele de siguranță și fericire creează noi conflicte. Ea trebuie să fie

năbușită dacă nu vrei să pierzi „ajutorul magic", dar antagonismul subiacent amenință permanent siguranța căutată în această relație.

Dacă ajutorul magic este întruchipat de o persoană reală, dezamăgirea care survine cînd ea nu este la înălțimea așteptărilor noastre (și, cum aceste așteptări sînt iluzorii, orice persoană ne va dezamăgi inevitabil), împreună cu resentimentul provenit din propria înrobire, duce la conflicte permanente. Acestea se termină cîteodată numai cu despărțirea, care este urmată de obicei de alegerea unui alt obiect de la care se așteaptă împlinirea tuturor speranțelor legate de ajutorul magic. Dacă această relație se dovedește a fi și ea un eșec, poate urma o nouă ruptură, sau persoana în cauză poate hotărî că „așa e viața" și se poate resemna. Ea nu vrea să recunoască faptul că eșecul său nu este, în esență, rezultatul alegerii unei persoane magice nepotrivite, ci rezultatul direct al încercării de a obține prin manipularea unei forțe magice ceea ce individul nu poate realiza decît prin propria sa activitate spontană.

Fenomenul de dependență de-a lungul întregii vieți față de un obiect exterior eului individual a fost observat de Freud. El l-a interpretat ca fiind continuarea în tot restul vieții a legăturilor timpurii, sexuale în esență, cu părinții. De fapt, fenomenul l-a impresionat așa de mult, încît a afirmat că „complexul Oedip" este sursa tuturor nevrozelor, iar învingerea cu succes a „complexului Oedip" el a considerat-o principala soluție a dezvoltării normale.

Considerînd „complexul Oedip" drept fenomen central al psihologiei, Freud a făcut una dintre cele mai importante descoperiri în psihologie. Dar el n-a reușit să-i dea o interpretare adecvată, pentru că, deși fenomenul de atracție sexuală între părinți și copii există și deși conflictele care provin din el constituie cîteodată o parte a dezvoltării nevrotice, nici atracția sexuală, nici conflictele ce rezultă din ea nu sînt esențiale pentru dependența copiilor de părinții lor. Atîta timp cît copilul este mic, e normal să depindă de părinți, dar

dependența sa nu implică în mod necesar o îngrădire a propriei spontaneități a copilului. Cînd însă părinții, acționînd ca agenți ai societății, încep să înăbușe spontaneitatea și independența copilului, acesta, pe măsură ce crește, se simte din ce în ce mai incapabil să stea pe propriile sale picioare; el caută deci ajutorul magic și deseori face din părinți personificarea „lui". Mai tîrziu, individul proiectează aceste sentimente asupra altcuiva, de pildă asupra unui profesor, a soțului sau a psihanalistului. Din nou nevoia existenței legate de un astfel de simbol al autorității nu este cauzată de continuarea atracției sexuale inițiale față de unul din părinți, ci de înăbușirea expansivității și spontaneității copilului și de anxietatea care le urmează.

Ceea ce putem observa la baza oricărei nevroze, ca și în cazul dezvoltării normale, este lupta pentru libertate și independență. Pentru multe persoane normale această luptă a luat sfîrșit printr-o renunțare totală la propria individualitate, așa încît ele sînt astfel bine adaptate și considerate normale. Persoana nevrotică este cea care nu a renunțat la lupta împotriva supunerii totale, dar care, în același timp, a rămas legată de imaginea ajutorului magic, indiferent de forma sau înfățișarea pe care acesta a luat-o. Nevroza ei trebuie întotdeauna înțeleasă ca o încercare, în esență neizbutită, de a rezolva conflictul dintre dependența fundamentală și dorința de a fi liber.

2
Tendințe distructive

Am arătat deja că tendințele sado-masochiste trebuie să fie deosebite de tendințele distructive, deși ele sînt strîns legate unele de altele. Distructivitatea este diferită, de vreme ce nu tinde spre simbioză activă sau pasivă, ci spre eliminarea obiectului său. Dar și ea provine din imposibilitatea de a suporta neputința individuală și izolarea. Pot scăpa de sentimentul propriei mele

neputințe în comparație cu lumea din afară distrugînd-o. Desigur, dacă reușesc s-o suprim, rămîn singur și izolat, dar izolarea mea este minunată pentru că nu pot fi distrus de puterea copleșitoare a obiectelor din afara mea. Distrugerea lumii este ultima încercare, disperată, de a mă salva pentru a nu fi zdrobit de ea. Sadismul tinde către încorporarea obiectului; distructivitatea tinde către suprimarea lui. Sadismul tinde să-i dea putere individului prin dominarea altora; distructivitatea — prin absența oricărei amenințări din afară.

Orice observator al relațiilor personale în cadrul sistemului social american nu se poate să nu fie impresionat de amploarea pe care o are peste tot propensiunea distructivă. Pentru cea mai mare parte dintre oameni, ea nu este conștientizată ca atare, ci este raționalizată în diverse feluri. De fapt, nu există nimic care să nu fie folosit drept raționalizare pentru tendințele distructive. Dragostea, datoria, conștiința, patriotismul au fost și sînt folosite ca disimulări pentru a-i distruge pe alții sau pe sine. Totuși, trebuie să facem deosebire între două tipuri de tendințe distructive. Există tendințe distructive care provin dintr-o situație concretă: ca reacție la atacurile împotriva vieții și integrității proprii, sau împotriva vieții și integrității altora, sau împotriva ideilor cu care individul se identifică. Acest tip de tendințe distructive însoțesc în mod normal și necesar afirmarea propriei vieți.

Tendința distructivă pe care o discutăm aici nu este însă această ostilitate rațională — sau, cum am putea s-o mai numim, „reactivă“ —, ci o tendință care există permanent la o persoană, o tendință care, ca să spunem așa, abia așteaptă o ocazie pentru a se manifesta. Dacă nu există nici un „motiv“ obiectiv pentru manifestarea tendinței de distrugere, spunem că acea persoană este bolnavă mental sau emoțional (deși, de obicei, persoana însăși va construi o explicație rațională). În majoritatea cazurilor însă, impulsurile distructive sînt raționalizate în așa fel, încît

cel puțin un număr de oameni sau un întreg grup social împărtășesc această raționalizare și, deci, o fac să pară „reală" membrilor unui astfel de grup. Dar obiectele distructivității iraționale și motivele speciale pentru alegerea lor au numai o importanță secundară; pornirile distructive reprezintă o pasiune a unei persoane, și ele reușesc întotdeauna să găsească un obiect. Dacă pentru un motiv oarecare alte persoane nu pot deveni obiectul tendinței distructive a unui individ, acel obiect devine cu ușurință propriul său eu. În cazurile grave, rezultatul este maladia psihică și este posibil ca individul să încerce chiar să se sinucidă.

Am afirmat că tendințele distructive sînt o evadare din starea insuportabilă de neputință de vreme ce urmăresc îndepărtarea tuturor obiectelor cu care individul trebuie să se compare. Dar, avînd în vedere rolul major pe care tendințele distructive îl joacă în comportamentul uman, această interpretare nu pare a fi o explicație suficientă; înseși condițiile de izolare și neputință furnizează alte două surse ale tendințelor distructive: anxietatea și înăbușirea vieții. În ceea ce privește rolul anxietății, nu este nevoie să spunem prea multe. Orice amenințare a intereselor vitale (materiale și emoționale) dă naștere anxietății[13], iar tendințele distructive reprezintă cea mai obișnuită reacție la o astfel de anxietate. Într-o situație particulară, amenințarea poate fi circumscrisă la anumite persoane. Într-un astfel de caz, tendințele distructive se îndreaptă împotriva acestor persoane. Mai poate exista o anxietate permanentă — deși nu neapărat conștientă — provenind dintr-un sentiment la fel de permanent al individului că este amenințat de lumea exterioară. Acest tip de anxietate permanentă rezultă din situația individului izolat și neputincios și este o altă sursă a propensiunii spre distrugere care se dezvoltă în el.

---

[13] Vezi discutarea acestei probleme la Karen Horney, *op. cit.*

Un alt rezultat important al aceleiași situații fundamentale este ceea ce am desemnat prin termenul de înăbușire a vieții. Individul izolat și neputincios este împiedicat să-și realizeze posibilitățile sale senzuale, emoționale și intelectuale. Îi lipsește siguranța interioară și spontaneitatea, care sînt condițiile acestei realizări. Aceste piedici interioare iau amploare din cauza unor tabuuri culturale asupra plăcerii și fericirii, ca acelea care au circulat în religia și moravurile clasei de mijloc începînd cu perioada Reformei. În zilele noastre tabuurile exterioare au dispărut, în esență, dar piedicile interioare au rămas puternice, în ciuda aprobării conștiente a plăcerii senzuale.

Această problemă a relației dintre înăbușirea vieții și tendința spre distrugere a fost atinsă de Freud, și, discutînd teoria lui, vom putea exprima și cîteva din sugestiile noastre.

Freud și-a dat seama că neglijase influența și importanța impulsurilor distructive în ipoteza sa inițială că pulsiunea sexuală și cea de autoconservare ar fi cele două motivații fundamentale ale comportamentului uman. Ajungînd, mai tîrziu, la concluzia că tendințele distructive sînt la fel de importante ca și cele sexuale, el a admis că există două impulsuri fundamentale care pot fi observate la om: un impuls îndreptat spre viață, și care este mai mult sau mai puțin identic cu instinctul sexual, și un instinct al morții, al cărui țel este însăși distrugerea vieții. El a presupus că acesta din urmă se poate asocia cu energia sexuală, îndreptîndu-se apoi fie împotriva propriului eu, fie împotriva unor obiecte din afara individului. Mai departe, el a presupus că instinctul morții provine dintr-o calitate biologică inerentă tuturor organismelor vii și, prin urmare, este o parte necesară și imuabilă a vieții.

Postularea unui instinct al morții este satisfăcătoare întrucît ia în considerare întreaga pondere a tendințelor distructive, care fusese neglijată în teoriile anterioare ale lui Freud. Dar ea nu este satisfăcătoare întrucît recurge la o explicație biologică ce nu ia îndeajuns în considerare

faptul că amploarea tendințelor distructive variază enorm de la individ la individ și de la un grup social la altul. Dacă presupunerile lui Freud ar fi corecte, am fi nevoiți să admitem că gradul de distructivitate fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane este mai mult sau mai puțin constant. Dar ceea ce observăm în realitate este exact contrariul. Nu numai că intensitatea tendințelor distructive variază mult la indivizii din cultura noastră, dar ele au o pondere inegală în grupuri sociale diferite. Astfel, de pildă, ponderea tendințelor distructive în caracterul membrilor micii burghezii din Europa este hotărît mult mai mare decît în rîndul clasei muncitoare și al claselor dominante. Studiile antropologice au evidențiat grupuri cărora le este caracteristic un grad deosebit de ridicat al tendințelor distructive, în timp ce la altele se constată absența la fel de pronunțată a unor asemenea tendințe, fie sub forma ostilității împotriva propriei persoane, fie împotriva altora.

S-ar părea că orice încercare de a înțelege originile tendințelor distructive trebuie să înceapă de la observarea acestor diferențe și să continue cu problema altor factori diferențiali care pot fi observați și cu întrebarea dacă acești factori n-ar putea explica diferențele de grad dintre tendințele distructive.

Această problemă este așa de dificilă, încît este nevoie să fie discutată în detaliu, lucru pe care nu-l putem încerca aici. Totuși, aș dori să sugerez direcția în care pare să se afle răspunsul. S-ar părea că amploarea tendințelor distructive care pot fi observate la indivizi este proporțională cu măsura în care expansivitatea vieții este înăbușită. Prin aceasta nu ne referim la frustrările individuale ale uneia sau alteia dintre dorințele instinctive, ci la înăbușirea întregii vieți, la oprirea spontaneității creșterii și exprimării capacităților senzuale, emoționale și intelectuale ale omului. Viața își are propriul său dinamism lăuntric; ea tinde să se dezvolte, să fie exprimată, să fie

trăită. Se pare că, dacă această tendință este înăbușită, energia orientată spre viață suferă un proces de descompunere și se transformă în energie orientată distructiv. Cu alte cuvinte, pulsiunea spre viață și pulsiunea distructivă nu sînt factori reciproc independenți, ci sînt în interdependență inversă. Cu cît pulsiunea în direcția vieții este mai mult înăbușită, cu atît este mai puternică pulsiunea distructivă; cu cît viața este mai împlinită, cu atît mai mică este puterea tendinței distructive. *Tendința distructivă este rezultatul vieții netrăite.* Acele condiții individuale și sociale care favorizează suprimarea vieții produc pasiunea distrugerii, care formează, ca să spunem așa, rezervorul de unde se alimentează diferitele tendințe ostile — fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Nu mai e nevoie să spunem cît de important este nu doar să ne dăm seama de rolul dinamic al distructivității în procesul social, ci și să înțelegem care sînt condițiile specifice ale intensității sale. Am semnalat deja ostilitatea care domnea în rîndurile clasei de mijloc din epoca Reformei și care și-a găsit expresie în anumite concepte religioase protestante, mai ales în spiritul ascetic și în imaginea creată de Calvin a unui Dumnezeu nemilos căruia i-a plăcut să condamne o parte a omenirii la chinurile veșnice fără ca acești osîndiți să aibă vreo vină. Mai tîrziu, clasa de mijloc și-a exprimat ostilitatea mai ales sub masca indignării morale, care raționaliza o invidie adîncă față de cei ce aveau posibilitatea să se bucure de viață. În situația de astăzi tendința distructivă a micii burghezii a fost un factor important în apariția și ascensiunea nazismului, care a făcut apel la aceste porniri distructive și le-a folosit în lupta împotriva adversarilor săi. Se vede ușor că sursa tendințelor distructive în rîndurile micii burghezii este aceeași cu cea expusă în această analiză: izolarea individului și înăbușirea expansivității individuale, ambele fiind prezente într-un grad mai ridicat în rîndurile micii burghezii decît în rîndurile claselor superioare sau inferioare ei.

3
Conformitate de automat

În cazul mecanismelor pe care le-am discutat, individul învinge sentimentul insignifianței sale în comparație cu puterea copleșitoare a lumii exterioare lui fie renunțînd la integritatea sa individuală, fie distrugîndu-i pe ceilalți, astfel încît lumea să înceteze de a mai fi amenințătoare.

Alte mecanisme de evadare sînt: retragerea din lume atît de complet, încît aceasta să nu mai fie amenințătoare (imagine pe care o găsim în anumite stări psihice[14]), și expansiunea psihologică a individului în așa fel, încît lumea exterioară să devină mică în comparație cu el. Deși aceste mecanisme de evadare sînt importante pentru psihologia individuală, din punct de vedere cultural ele au o semnificație minoră. Prin urmare, mă voi opri aici cu discuția în privința lor, dar în schimb îmi voi îndrepta atenția către un alt mecanism de evadare care are o foarte mare semnificație socială.

Acest mecanism deosebit este soluția pe care o adoptă majoritatea indivizilor normali în societatea modernă. Pe scurt, individul încetează de a mai fi el însuși; el adoptă complet tipul de personalitate care-i este oferit de modelele culturale; prin urmare, el devine exact așa cum sînt și ceilalți și așa cum cred ceilalți că trebuie să fie. Discrepanța dintre „eu" și lume dispare, și odată cu ea dispare și frica conștientă de singurătate și neputință. Acest mecanism poate fi comparat cu culoarea protectoare pe care o iau anumite animale. Ele seamănă așa de mult cu mediul înconjurător, încît abia mai pot fi deosebite de el. Persoana care renunță la eul său individual și devine un automat, identic cu milioane de alte automate din jurul ei, nu se mai simte singură

---

[14] Vezi H.S. Sullivan, *op. cit.*, p. 68 și urm., și lucrarea sa *Research in Schizophrenia*, „American Journal of Psychiatry", vol. IX, nr. 3; de asemenea, Frieda Fromm Reichmann. *Transference Problems in Schizophrenia*, „The Psychoanalytic Quarterly", vol. VIII, nr. 4.

și neliniștită. Dar prețul pe care-l plătește este mare; e vorba de pierderea eului personal.

Afirmația că modul „normal" de a învinge singurătatea este transformarea într-un automat contrazice una dintre cele mai răspîndite idei privitoare la om în cultura noastră. Se crede că noi, în majoritate, sîntem indivizi liberi să gîndim, să simțim, să acționăm după bunul nostru plac. Desigur că aceasta nu este numai părerea generală cu privire la individualismul modern, ci fiecare individ crede sincer că el este „el" și că gîndurile, sentimentele, dorințele sale sînt „ale sale". Deși printre noi există indivizi care îndeplinesc condițiile de mai sus, această credință este totuși o iluzie în majoritatea cazurilor, și încă una periculoasă, de vreme ce împiedică îndepărtarea acelor condiții care duc la această stare de lucruri.

Ne ocupăm aici de una dintre problemele fundamentale ale psihologiei, care poate fi abordată printr-o serie de întrebări: Ce este eul? Care este natura acelor acte care dau numai iluzia că ar fi propriile acte ale individului? Ce este spontaneitatea? Ce este un act mental original? În sfîrșit, ce legătură este între toate acestea și libertate? În acest capitol vom încerca să arătăm cum pot fi influențate din exterior sentimentele și gîndurile unui individ, în timp ce el le percepe, totuși, subiectiv, ca fiind ale lui, și cum propriile sentimente și gînduri pot fi înăbușite, încetînd astfel de a mai face parte din eul individual.

Să începem discuția analizînd semnificația experienței care, în cuvinte, se exprimă prin „simt", „gîndesc", „vreau". Cînd spunem „gîndesc", pare să fie o afirmație clară și lipsită de ambiguitate. Singura problemă pare să fie dacă ceea ce gîndesc este bine sau rău, nu dacă *eu* sînt acela care gîndesc sau nu. Totuși, o situație experimentală concretă ne arată imediat că răspunsul la această întrebare nu este neapărat ceea ce credem noi.

Să asistăm la un experiment hipnotic[15]. Aici este subiectul A pe care hipnotizatorul B îl adoarme prin hipnoză şi îi sugerează că, după ce se va trezi din somnul hipnotic, va dori să citească un manuscris pe care va crede că l-a adus cu el, îl va căuta şi nu-l va găsi, va crede că o altă persoană, C, i l-a furat, va fi foarte supărat pe C. I se mai spune că va uita că toate acestea sînt o sugestie dată în timpul somnului hipnotic. Trebuie să adăugăm că C este o persoană pe care subiectul n-a fost niciodată supărat şi, potrivit circumstanţelor, nu avea nici un motiv să se supere; şi că, de fapt, subiectul nu a adus nici un manuscris cu el.

Ce se întîmplă? A se trezeşte şi, după o scurtă conversaţie pe o temă oarecare, spune: „Apropo, asta îmi aminteşte de un lucru pe care l-am scris în manuscrisul meu. Ţi-l voi citi". Se uită în jur, nu-l găseşte şi se întoarce către C, sugerînd că e posibil ca el să-l fi luat, devine din ce în ce mai nervos cînd C respinge sugestia; în cele din urmă izbucneşte furios şi îl acuză direct pe C că i-a furat manuscrisul. Merge chiar mai departe. Invocă motive care să facă plauzibilă ideea că C este hoţul. A auzit de la alţii, spune el, că C are mare nevoie de manuscris, că a avut o ocazie bună să-l ia etc. Îl auzim nu numai acuzîndu-l pe C, dar şi formulînd nenumărate „raţionalizări" care să-i facă acuzaţia plauzibilă. (Nici una din acestea nu este, bineînţeles, adevărată, iar A nu s-ar fi gîndit la ele înainte.)

Să presupunem că o altă persoană intră în cameră în acest moment. Ea nu s-ar îndoi deloc că A spune ceea ce gîndeşte şi simte; singura întrebare care s-ar ivi în mintea sa ar fi dacă acuzaţia este îndreptăţită sau nu, cu alte cuvinte dacă conţinutul gîndurilor lui A corespunde sau nu cu faptele reale. Noi însă, care am fost martori la întreaga procedură chiar de la început, nu sîntem interesaţi să aflăm dacă acuzaţia este

[15] În privinţa problemei hipnozei vezi lista de publicaţii ale lui M.H. Erickson, „Psychiatry", 1939, vol. II, nr. 3, p. 472.

îndreptățită. Noi știm că nu aceasta este problema, de vreme ce sîntem siguri că ceea ce simte și gîndește A acum nu sînt gîndurile și sentimentele *sale*, ci elemente străine, inoculate în mintea sa de o altă persoană.

Concluzia la care ajunge persoana care apare în mijlocul experimentului poate fi următoarea. „Iată-l pe A, care arată clar că are toate aceste gînduri. El este cel care știe mai bine ca oricine ceea ce gîndește și nu există o dovadă mai bună decît propria sa afirmație despre ceea ce simte. Celelalte persoane spun că gîndurile lui i-au fost impuse și că sînt elemente străine, venite din afară. Drept să spun, nu pot să hotărăsc cine are dreptate; fiecare poate greși. Poate că, de vreme ce sînt doi contra unu, șansa mai mare e ca dreptatea să fie de partea majorității". Totuși, noi, care am fost martorii întregului experiment, nu ne îndoim, și nu s-ar fi îndoit nici noul venit dacă ar fi asistat și la alte experimente de hipnoză. Ar vedea atunci că acest tip de experiment poate fi repetat de nenumărate ori, cu persoane diferite și cu conținut diferit. Hipnotizatorul poate sugera că un cartof crud este un ananas delicios, iar subiectul îl va mînca cu tot gustul corespunzător unui fruct de ananas. Sau că subiectul nu poate vedea nimic, iar subiectul va fi orb. Sau că el crede că Pămîntul este plat, și nu rotund, iar subiectul va argumenta înfocat că Pămîntul este plat.

Ce dovedește experimentul hipnotic — și mai ales cel posthipnotic? Dovedește că noi putem avea gînduri, sentimente, dorințe și chiar senzații senzuale pe care le simțim subiectiv ca fiind *ale noastre*, și că, deși avem aceste gînduri și sentimente, ele ne-au fost inoculate din afară, sînt în esență străine și nu sînt ceea ce gîndim, simțim noi etc.

Ce arată experimentul hipnotic particular cu care am început? 1) Subiectul *vrea* ceva, și anume să-și citească manuscrisul; 2) el *gîndește* ceva, și anume că C i l-a luat, și 3) el *simte* ceva, și anume mînie împotriva lui C. Am văzut că toate

cele trei acte mentale — impulsul volitiv, gîndul, sentimentele — nu sînt ale sale în sensul că ar fi rezultatul propriei sale activități mentale; ele nu s-au născut în el, ci i-au fost impuse din afară și sînt simțite subiectiv *ca și cum* ar fi ale sale. El dă expresie unui număr de gînduri care i-au fost impuse în timpul hipnozei, și anume acelor „rațională zări" prin care el „explică" presupunerea sa că C i-a furat manuscrisul. Dar, cu toate acestea, aceste gînduri sînt ale sale numai în sens formal. Deși par să explice bănuiala, noi știm că aceasta exista de la început și că gîndurile explicative sînt inventate numai pentru a face sentimentul plauzibil; ele nu sînt cu adevărat explicative, ci intervin *post factum*.

Am început cu experimentul hipnotic pentru că el ne arată fără putință de tăgadă că, deși individul poate fi convins de spontaneitatea actelor sale mentale, acestea rezultă de fapt din influența unei alte persoane în condițiile unei situații particulare. Dar fenomenul poate fi observat nu numai în situații hipnotice. Faptul că conținutul gîndirii, sentimentelor, voinței noastre este influențat din exterior și că nu este autentic există într-o măsură care dă impresia că aceste pseudoacte sînt regula, în timp ce actele mentale autentice ar fi excepții.

Pseudocaracterul pe care-l poate căpăta *gîndirea* este mai bine cunoscut decît același fenomen în sfera voinței și a sentimentului. De aceea, cel mai bine este să începem cu discutarea diferenței dintre gîndirea autentică și pseudogîndire. Să presupunem că sîntem pe o insulă unde sînt pescari și turiști veniți de la oraș. Vrem să știm la ce fel de vreme trebuie să ne așteptăm și întrebăm un pescar și doi turiști despre care știm că au ascultat cu toții buletinul meteorologic la radio. Pescarul, cu îndelungata sa experiență și preocupare în legătură cu vremea, va începe să se gîndească — presupunînd că nu-și făcuse o idee despre vremea din acea zi înainte de a-l fi întrebat noi. Știind ce importanță au pentru

prognoza meteorologică direcția vîntului, temperatura, umiditatea etc., el va cîntări diverșii factori în funcție de semnificația lor și va ajunge la o judecată mai mult sau mai puțin precisă. Probabil că-și va aminti de buletinul meteorologic de la radio și îl va cita ca fiind în acord sau în dezacord cu propria sa părere; în caz de dezacord, el poate fi foarte atent în cîntărirea temeiurilor părerii sale; dar — și acest lucru este esențial — ceea ce ne comunică el este părerea *sa*, rezultatul gîndirii *sale*.

Primul dintre cei doi turiști este un bărbat care, atunci cînd îi cerem părerea, știe că nu se prea pricepe la vreme și nici nu simte nevoia să se priceapă. El răspunde pur și simplu: „Nu pot să mă pronunț. Tot ce știu este că buletinul meteorologic de la radio sună așa". Celălalt om pe care-l întrebăm este un tip diferit. Crede că știe o groază de lucruri despre vreme, deși de fapt știe foarte puțin. Este genul de om care simte că trebuie să fie în stare să răspundă la orice întrebare. Se gîndește o clipă și apoi ne spune părerea „lui", care este de fapt identică cu buletinul meteorologic dat la radio. Îl întrebăm care-i sînt argumentele și ne spune că a ajuns la concluzia sa luînd în considerare direcția vîntului, temperatura etc.

Comportamentul acestui bărbat, văzut din afară, este același cu cel al pescarului. Totuși, dacă îl analizăm mai îndeaproape, devine evident că el a auzit buletinul meteorologic la radio și l-a acceptat. Simțindu-se totuși obligat să aibă *propria* sa părere despre acest subiect, uită că repetă pur și simplu părerea autorizată a altcuiva și crede că a ajuns la această părere prin propria sa gîndire. Își închipuie că argumentele pe care ni le oferă i-au precedat opinia, dar, dacă examinăm aceste motive, vedem că nu l-ar fi putut duce la nici o concluzie privitoare la vreme dacă nu și-ar fi format dinainte o părere. Ele sînt de fapt numai pseudoargumente care au funcția de a face ca părerea lui să pară a fi rezultatul propriei sale gîndiri. El își face iluzia că a

ajuns la o părere proprie, dar, în realitate, el a adoptat pur și simplu părerea unei autorități fără să fie conștient de acest proces. S-ar putea ca el să aibă dreptate în privința vremii, iar pescarul să greșească, dar în acest caz nu părerea „lui" ar fi valabilă, deși pescarul ar fi greșit realmente cu „propria sa" părere.

Același fenomen poate fi observat în S.U.A. dacă studiem părerile oamenilor despre anumite subiecte, de pildă despre politică. Întrebați-l pe cititorul mediu al unui ziar ce crede despre o anumită problemă politică. Vă va da ca fiind părerea „lui" o relatare mai mult sau mai puțin precisă a ceea ce a citit, crezînd — și acesta este elementul esențial — că ceea ce spune este rezultatul propriei lui gîndiri. Dacă trăiește într-o comunitate restrînsă, unde opiniile politice se transmit din tată-n fiu, „propria" sa părere poate fi determinată mult mai mult decît ar crede de autoritatea statornicită a unui părinte sever. Părerea unui alt cititor poate fi rezultatul unei stînjeneli de moment, al temerii de a nu fi considerat neinformat, astfel încît „gîndul" său va fi în esență o bravadă, și nu rezultatul unei combinații naturale între experiență, dorință și cunoaștere. Același fenomen poate fi observat și în cazul judecăților estetice. Persoana obișnuită care merge la un muzeu și se uită la un tablou al unui pictor renumit, să zicem Rembrandt, îl judecă drept o pictură frumoasă și impresionantă. Dacă-i analizăm judecata, aflăm că pictura nu găsește un ecou special în sufletul ei, dar o consideră frumoasă pentru că știe că și ea trebuie să gîndească că e frumoasă. Același fenomen este evident în legătură cu părerile oamenilor despre muzică și, de asemenea, în legătură cu actul de percepere în sine. Multe persoane, uitîndu-se la un peisaj renumit, reproduc de fapt fotografiile pe care le-au văzut de multe ori, să spunem pe cărți poștale, și, în timp ce ele cred că „văd" peisajul, au în fața ochilor aceste fotografii. Sau, fiind martori la un accident care se petrece în prezența lor, ei văd sau aud situația în ter-

menii relatării din ziar pe care o anticipează. De fapt, în cazul multor oameni, o experiență pe care au avut-o, un spectacol sau o întrunire politică la care au participat devin reale pentru ei numai după ce au citit despre ele în ziar.

Reprimarea gîndirii critice începe de obicei devreme. O fetiță de 5 ani, de exemplu, poate recunoaște nesinceritatea mamei sale fie dîndu-și subtil seama că, deși vorbește tot timpul de dragoste și prietenie, mama este de fapt rece și egoistă, fie, într-un mod mai brutal, observînd legătura mamei cu un alt bărbat, în timp ce aceasta scoate permanent în evidență înaltele sale criterii morale. Copilul simte discrepanța. Simțul său de dreptate și adevăr este rănit, și totuși, depinzînd de mamă, care n-ar îngădui nici un fel de critică, și, să spunem, avînd un tată slab, pe care nu se poate bizui, fetița este forțată să-și înăbușe intuiția critică. Foarte curînd ea nu va mai observa nesinceritatea sau infidelitatea mamei. Își va pierde capacitatea de a gîndi critic de vreme ce este și ineficient și periculos să o păstreze. Pe de altă parte, copilul este impresionat de faptul că trebuie să creadă că mama sa este sinceră și cinstită și că mariajul părinților săi este fericit, și va fi gata să accepte această idee ca și cum ar fi a lui.

În toate aceste exemple de pseudogîndire, problema este dacă gîndul este rezultatul propriei gîndiri a individului, adică rezultatul propriei activități; nu se pune problema dacă conținutul gîndului este sau nu just. Așa cum am spus deja, în cazul pescarului care face prognoza vremii, gîndul „lui“ poate fi greșit, iar cel al omului care repetă numai un gînd preluat poate fi valabil. Pseudogîndirea poate fi perfect logică și rațională. Neautenticitatea ei nu se manifestă neapărat prin elemente ilogice. Acest lucru poate fi studiat în raționalizările care tind să explice o acțiune sau un sentiment pe baze raționale și reale, deși acestea sînt, de fapt, determinate de factori iraționali și subiectivi. Raționalizarea poate fi în contradicție cu faptele sau cu regulile gîndirii

logice. Dar deseori ea va fi în sine logică și rațională; în acest caz iraționalitatea sa constă numai în faptul că nu este adevăratul mobil al acțiunii pe care pretinde că a cauzat-o.

Un exemplu de raționalizare irațională apare într-o glumă foarte cunoscută. O persoană care împrumutase o cană de sticlă de la un vecin a spart-o și, cerîndu-i-se să o înapoieze, a răspuns: „În primul rînd, ți-am și înapoiat-o; în al doilea rînd, n-am împrumutat-o niciodată de la dumneata; și, în al treilea rînd, cînd mi-ai dat-o era gata spartă". Avem de-a face cu un exemplu de raționalizare „rațională" cînd o persoană, A, care se găsește într-o situație financiară dificilă, roagă pe o rudă a sa, B, să-i împrumute o sumă de bani. B refuză și spune că procedează așa pentru că, împrumutîndu-i banii, n-ar face decît să încurajeze tendința lui A de a fi iresponsabil și de a căuta sprijin la alții. Această motivație poate fi foarte bună, dar este totuși o raționalizare, pentru că B n-a vrut să-i dea banii lui A cu nici un chip și, deși crede că refuzul său este motivat de grija pentru bunăstarea lui A, motivul real este propria sa zgîrcenie.

Deci, nu ne putem da seama dacă avem de-a face cu o raționalizare determinînd doar logicitatea ca atare a afirmației unei persoane, ci trebuie să luăm în considerare motivațiile psihologice care acționează în ea. Elementul decisiv nu este *ce* este gîndit, ci *cum* este gîndit. Gîndul care este rezultatul unei gîndiri active este întotdeauna nou și original; original nu neapărat în sensul că nu s-a mai gîndit nimeni la el înainte, ci întotdeauna în sensul că persoana care gîndește s-a folosit de gîndire ca de un instrument pentru a descoperi ceva nou în lumea din afară sau în universul său interior. Raționalizărilor le lipsește, în esență, această calitate de a descoperi și de a dezvălui, ele confirmă doar prejudecata emoțională care există în individ. Raționalizarea nu este un instrument de pătrundere a realității, ci o încercare *post factum* de a-și armoniza propriile dorințe cu realitatea existentă.

În cazul sentimentului, ca și în cazul gîndirii, trebuie să facem deosebire între un sentiment real, care se naște în noi, și un pseudosentiment, care nu este al nostru, deși noi credem contrariul. Să alegem un exemplu din viața de toate zilele, care este tipic pentru pseudocaracterul sentimentelor noastre în contact cu ceilalți. Observăm un bărbat care participă la o petrecere. Este vesel, rîde, întreține o conversație prietenoasă și, în general, pare a fi fericit și mulțumit. Luîndu-și rămas bun la plecare, zîmbește prietenos în timp ce spune ce bine s-a simțit. Ușa se închide în urma lui — și acesta e momentul cînd îl observăm cu atenție. O schimbare bruscă i se poate vedea pe față. Zîmbetul a dispărut; bineînțeles, acest lucru era de așteptat, de vreme ce acum este singur și nu e nimic sau nimeni cu el care să-i provoace un zîmbet. Dar schimbarea de care vorbesc este mai mult decît simpla dispariție a zîmbetului. Pe fața sa apare o expresie de tristețe adîncă, aproape de disperare. Această expresie rămîne probabil numai pentru cîteva secunde și apoi fața capătă expresia obișnuită asemănătoare cu o mască; bărbatul se urcă în mașina sa, se gîndește la petrecere, se întreabă dacă a făcut sau nu o impresie bună și simte că a reușit. Dar a fost „el“ fericit și vesel în timpul petrecerii? Expresia fugară de tristețe și disperare pe care am observat-o pe fața lui a fost oare numai o reacție momentană fără mare importanță? Este aproape imposibil să clarificăm problema fără să știm mai multe despre acest om. Există, totuși, un incident care ne poate furniza cheia pentru a înțelege semnificația veseliei sale.

În noaptea aceea el visează că e din nou în timpul războiului. A primit ordin să se strecoare prin liniile inamice și să ajungă la statul-major dușman. Se îmbracă cu o uniformă care pare a fi germană și deodată se trezește în mijlocul unui grup de ofițeri germani. Este surprins că statul-major se arată așa de amabil și că toată

lumea este prietenoasă cu el, dar devine din ce în ce mai speriat la gîndul că ei vor afla că el este spion. Unul dintre ofițerii mai tineri, pentru care are o simpatie deosebită, se apropie de el și-i spune: „Știu cine ești. Nu poți scăpa decît într-un singur fel. Să începi să spui glume și să rîzi, să-i faci să rîdă ca să le distragi atenția și să nu-ți mai dea importanță". Este foarte recunoscător pentru acest sfat și se apucă să spună glume și să rîdă. În cele din urmă, numărul glumelor este atît de mare, încît ceilalți ofițeri devin suspicioși, și cu cît e mai mare suspiciunea lor, cu atît mai forțate par glumele sale. În sfîrșit, îl cuprinde un sentiment de spaimă și nu mai suportă să mai stea; sare deodată de pe scaun și toți fug după el. Apoi scena se schimbă și el stă jos într-un tramvai care oprește chiar în fața casei sale. Poartă un costum obișnuit și are un sentiment de ușurare la gîndul că războiul s-a terminat.

Să presupunem că sîntem în situația de a-l întreba a doua zi ce-i vine în minte în legătură cu elementele individuale ale visului. Amintim aici numai cîteva asociații care sînt deosebit de semnificative pentru înțelegerea elementului principal care ne interesează. Uniforma germană îi aduce aminte de faptul că la petrecerea din seara precedentă era un oaspete care vorbea cu un puternic accent german. Își aduce aminte că acest om îl iritase, deoarece nu prea îi dăduse atenție, deși el (cel care a visat) s-a străduit din răsputeri să facă o impresie bună. În timp ce divaghează cu aceste gînduri, își aduce aminte că la petrecere avusese, pentru moment, sentimentul că acest om cu accent german își bătuse joc de el, că, de fapt, zîmbise impertinent la o afirmație pe care o făcuse el. Gîndindu-se la încăperea confortabilă în care se afla statul-major, îi vine în gînd că semăna cu camera în care stătuse în timpul petrecerii din seara precedentă, dar că ferestrele semănau cu ferestrele unei săli în care căzuse odată la un examen. Surprins de această asociație, a continuat să-și amintească

că, înainte de a merge la petrecere, era îngrijorat într-un fel de impresia pe care o va face, în parte pentru că unul dintre invitați era fratele unei fete pe care el dorea s-o cucerească, în parte pentru că gazda avea multă influență asupra unui superior al său a cărui părere putea influența mult succesul său profesional. Vorbind despre acest superior, el spune că nu-l poate suferi, că se simte tare umilit pentru că trebuie să se arate prietenos cu el și că avusese o oarecare antipatie și față de gazdă, deși aproape că nu-și dădea seama. O altă asociație este că povestise un incident comic în legătură cu un bărbat chel, după care i-a fost puțin teamă să nu fi jignit gazda, care, din întîmplare, era aproape cheală. Tramvaiul i s-a părut ciudat, deoarece nu dădea impresia că merge pe șine. În timp ce vorbește despre asta își aduce aminte de tramvaiul cu care mergea la școală, copil fiind, și îi mai vine în minte un detaliu, și anume că luase locul vatmanului și că se gîndise că conducerea unui tramvai e uimitor de puțin diferită de conducerea unui automobil. Este evident că tramvaiul reprezintă propria sa mașină cu care plecase spre casă și că întoarcerea acasă îi amintea de întoarcerea de la școală.

Pentru orice om obișnuit să înțeleagă semnificația viselor va fi clară acum implicația visului și a asociațiilor care-l însoțesc, deși numai o parte din asociațiile sale au fost menționate și nu s-a spus, practic, nimic despre structura personalității, despre situația trecută și prezentă a omului. Visul dezvăluie care au fost adevăratele sale sentimente la petrecerea din seara trecută. Era neliniștit, îi era teamă ca nu cumva să nu reușească să facă impresia pe care o dorea, era furios pe mai multe persoane de care s-a simțit ridiculizat și nu îndeajuns de apreciat. Visul arată că veselia sa era un mijloc de a-și ascunde neliniștea și furia și, în același timp, de a-i liniști pe cei pe care era furios. Toată veselia lui era o mască; nu se născuse în el însuși, dar acoperea ceea ce „el“ simțea cu adevărat: frică și furie. Toate acestea făceau ca situația sa

să fie nesigură, așa încît se simțea ca un spion într-o tabără dușmană care putea fi descoperit în orice clipă. Expresia fugară de tristețe și disperare pe care am observat-o la el în clipa plecării își găsește acum explicația: în acel moment fața sa exprima ceea ce „el" simțea cu adevărat, deși era un sentiment de care „el" nu-și dădea seama. În vis sentimentul este descris într-un mod dramatic și explicit, deși el nu se referă deschis la persoanele spre care erau îndreptate sentimentele sale.

Acest om nu este nevrotic și nici nu s-a aflat sub hipnoză; este un individ normal cu aceeași neliniște și nevoie de aprobare obișnuite pentru omul modern. El nu și-a dat seama că veselia nu era „a lui", de vreme ce este așa de obișnuit să simtă ceea ce trebuie să simtă într-o anumită situație, și că mai degrabă excepția, și nu regula, l-ar face să-și dea seama că se petrece ceva „straniu".

Ce e valabil pentru gîndire și sentimente e valabil și pentru voință. Majoritatea oamenilor sînt convinși că, atîta timp cît nu sînt obligați în mod deschis de o putere exterioară să facă ceva, hotărîrile lor sînt ale lor și că, dacă doresc ceva, ei sînt cei care doresc. Dar aceasta este una din marile iluzii pe care ni le facem despre noi înșine. Un mare număr din hotărîrile noastre nu sînt cu adevărat ale noastre, ci ne sînt sugerate din afară; reușim să ne convingem că noi sîntem cei care am luat hotărîrea, cînd, de fapt, ne-am conformat așteptărilor celorlalți, împinși de frica de izolare și de amenințări mai directe împotriva vieții, libertății și liniștii noastre.

Cînd copiii sînt întrebați dacă vor să se ducă la școală în fiecare zi, iar răspunsul lor este: „Bineînțeles că da", care este răspunsul adevărat? În multe cazuri, bineînțeles că nu. Copilul poate dori să meargă destul de des la școală, totuși de multe ori i-ar plăcea să se joace sau să facă altceva. Dacă simte că „vrea să se ducă la școală în fiecare zi", poate că își înăbușă neplăcerea față de regularitatea activității școlare. Simte că

trebuie să dorească să se ducă la școală în fiecare zi, și această presiune este destul de puternică pentru a înlătura sentimentul că se duce așa de des numai pentru că trebuie. Poate că copilul s-ar simți mai fericit dacă ar putea fi conștient de faptul că uneori vrea să se ducă, iar alteori se duce numai pentru că trebuie. Totuși, presiunea simțului datoriei este destul de mare pentru a-i da sentimentul că „el" vrea ceea ce trebuie să vrea.

Părerea generală este că majoritatea bărbaților se căsătoresc din proprie inițiativă. Bineînțeles că sînt cazuri în care bărbații se căsătoresc în mod conștient, pe baza unui sentiment de datorie sau obligație. Sînt cazuri în care un bărbat se căsătorește pentru că „el" o vrea cu adevărat. Dar există și cazuri, nu puține, în care un bărbat (sau o femeie) crede conștient că *vrea* să se căsătorească cu o anumită persoană, în timp ce, de fapt, se află prins într-un șir de evenimente care duc la căsătorie și par să împiedice orice încercare de evadare. În timpul lunilor care preced căsătoria, „el" este ferm convins că dorește să se căsătorească, iar prima indicație, destul de tardivă, a faptului că lucrurile nu prea stau așa este că în ziua căsătoriei intră deodată în panică și simte un impuls să fugă. Dacă este un om „rezonabil", acest sentiment durează numai cîteva minute, și la întrebarea dacă dorește cu adevărat să se căsătorească sau nu va răspunde prin convingerea de neclintit că dorește.

Putem continua să dăm ca exemple multe momente din viața de zi cu zi în care oamenii par să ia hotărîri, par să dorească ceva, dar, de fapt, se supun presiunii interioare sau exterioare de „a trebui" să dorească lucrul pe care urmează să-l facă. De fapt, observînd fenomenul luării hotărîrilor umane, sîntem izbiți de măsura în care oamenii greșesc luînd drept hotărîre a „lor" ceea ce e de fapt supunere în fața convențiilor, a datoriei sau a simplei presiuni. S-ar părea că hotărîrea „originală" este un fenomen relativ

rar într-o societate despre care se crede că face din hotărîrea individuală temelia existenței sale.

Doresc să adaug un exemplu detaliat în legătură cu un caz de pseudovoință care poate fi observat frecvent analizînd oamenii care nu au nici un fel de simptome nevrotice. Unul din motivele pentru care procedez astfel este faptul că, deși acest caz individual nu prea are legătură cu marile probleme culturale care ne interesează în primul rînd în această carte, el îi dă cititorului care nu e familiarizat cu modul de acțiune al forțelor inconștiente o posibilitate în plus de a cunoaște acest fenomen. În plus, acest exemplu scoate în evidență o idee care, deși a fost atinsă implicit, ar trebui să fie prezentată explicit: legătura dintre reprimare și problema pseudoactelor. Deși privim reprimarea mai ales de pe poziția acțiunii forțelor reprimate în cazul comportamentului nevrotic, în legătură cu visele etc., pare important să accentuăm faptul că fiecare reprimare îndepărtează componente ale eului autentic și duce la înlocuirea sentimentului reprimat cu un pseudosentiment.

Cazul pe care vreau să vi-l prezint acum este cel al unui student la medicină în vîrstă de 22 de ani. Este interesat de munca lui și se înțelege destul de normal cu oamenii. Nu este deosebit de nefericit, deși se simte deseori puțin obosit și nu prea are chef de viață. Motivul pentru care dorește să fie analizat este teoretic, de vreme ce vrea să devină psihiatru. Singurul lucru de care se plînge este un fel de blocaj în cadrul activității sale medicale. În mod frecvent nu-și poate aduce aminte lucrurile pe care le-a citit, obosește neobișnuit de mult în timpul cursurilor și se prezintă destul de slab pregătit la examene. Este nedumerit de acest lucru, deoarece în legătură cu alte probleme pare să aibă o memorie mult mai bună. Nu se îndoiește că dorește să studieze medicina, dar are adeseori puternice îndoieli în privința aptitudinii sale.

După cîteva săptămîni de analiză povestește un vis în care el se află la ultimul etaj al unui zgîrie-nori pe care el l-a construit și se uită peste celelalte clădiri cu un ușor sentiment de triumf. Deodată blocul se năruie și el se trezește îngropat sub ruine. Este conștient de eforturile care se fac pentru a fi îndepărtate dărîmăturile ca să-l elibereze și poate auzi pe cineva spunînd că e grav rănit și că doctorul va veni foarte curînd. Dar trebuie să aștepte parcă o veșnicie pînă să sosească doctorul. Cînd, în cele din urmă, ajunge acolo, doctorul descoperă că a uitat să-și aducă instrumentele și, deci, nu poate face nimic pentru el. Îl apucă o furie groaznică împotriva doctorului și deodată se pomenește că stă în picioare și-și dă seama că nu e rănit deloc. Îi surîde batjocoritor doctorului și în acel moment se trezește.

Nu are multe asociații în legătură cu visul, dar cele care urmează sînt dintre cele mai relevante. Gîndindu-se la blocul pe care l-a construit, menționează foarte normal cît de mult l-a interesat dintotdeauna arhitectura. Copil fiind, jocul său favorit timp de mulți ani fusese jocul de cuburi, iar cînd avea 17 ani se gîndise să devină arhitect. Cînd i-a spus acest lucru tatălui său, acesta i-a răspuns prietenos că era, bineînțeles, liber să-și aleagă cariera, dar că el (tatăl) era sigur că această idee era o dorință rămasă din copilărie, că prefera ca fiul său să studieze medicina. Tînărul s-a gîndit că tatăl său avea dreptate și de atunci n-a mai adus vorba niciodată de această problemă, iar înscrierea sa la facultatea de medicină i-a apărut ca un lucru de la sine înțeles. Asociațiile sale cu privire la doctorul care a întîrziat și și-a uitat instrumentele erau destul de vagi și sumare. Totuși, în timp ce vorbea de această parte a visului, și-a amintit că ora sa la psihanalist fusese schimbată și că, deși consimțise la schimbare fără să se împotrivească, se simțise de fapt destul de supărat. În timp ce vorbește acum, simte crescîndu-i furia. Îl acuză pe psihanalist că este capricios și încheie spunînd: „Nu-i nimic, în fond oricum nu pot face ce vreau".

Este destul de surprins de furia sa și de această afirmație, deoarece pînă atunci nu simțise nici un fel de dușmănie împotriva medicului psihanalist și împotriva ședințelor cu acesta.

După cîtva timp are un alt vis din care își amintește numai un fragment: tatăl său este rănit într-un accident de automobil. El este doctor și trebuie să-i dea îngrijiri tatălui său. În timp ce încearcă să-l examineze, se simte complet paralizat și nu poate face nimic. Este îngrozit și se trezește.

În asociațiile sale, el menționează cu oarecare jenă că în ultimii ani se gîndise la faptul că tatăl său ar putea muri subit, și aceste gînduri îl speriaseră. Cîteodată se gîndise chiar la proprietatea care-i va rămîne și la ceea ce ar face cu banii. Nu mersese prea departe cu aceste fantezii, căci le înlătura de îndată ce începeau să apară. Comparînd acest vis cu cel menționat mai înainte, în ambele cazuri îl izbește faptul că doctorul este incapabil să dea un ajutor eficient. Își dă seama mai clar ca niciodată că simte că nu va fi niciodată de vreun folos ca doctor. Cînd i se arată că în primul vis există un sentiment clar de furie și batjocură față de neputința doctorului, el își aduce aminte că adeseori cînd aude sau citește despre cazuri în care un doctor a fost incapabil să ajute pacientul are un anumit sentiment de triumf, de care odinioară nu-și dădea seama.

În etapele următoare ale analizei apar alte elemente care fuseseră reprimate. El descoperă, spre propria sa surpriză, un sentiment puternic de furie împotriva tatălui său și, mai mult, că sentimentul său de incapacitate ca doctor face parte dintr-un sentiment mai general de neputință care-i cuprinde întreaga viață. Deși în mod superficial el a crezut că și-a aranjat viața în funcție de propriile sale planuri, acum simte că în adîncul său era profund resemnat. Își dă seama că era convins că nu putea să facă ce dorea, ci trebuia să se conformeze cu ceea ce se aștepta de la el. Vede din ce în ce mai limpede că nu dorise niciodată cu adevărat să devină medic și că lucrurile

care-l impresionaseră ca lipsă de aptitudini nu erau altceva decît expresia rezistenței sale pasive.

Acest caz este un exemplu tipic de refulare a dorințelor reale ale persoanei și de adoptare a speranțelor celorlalți într-un mod care le face să pară a fi propriile sale dorințe. Am putea spune că dorința autentică este înlocuită cu o pseudo-dorință.

Această înlocuire a actelor originale de gîndire, simțire și voință cu pseudoacte duce în cele din urmă la înlocuirea eului original printr-un pseudo-eu. Eul original este eul care dă naștere activităților mentale. Pseudoeul este numai un agent care reprezintă, de fapt, rolul pe care o persoană trebuie să-l joace, dar care face acest lucru în numele eului. Este adevărat că o persoană poate să joace mai multe roluri și să fie convinsă subiectiv că ea este „ea" în fiecare rol. De fapt, individul este în toate aceste roluri ceea ce crede el că lumea așteaptă să fie, iar pentru mulți oameni, dacă nu pentru majoritatea lor, eul autentic este complet înăbușit de pseudoeu. Cîteodată într-un vis, în reverii sau cînd o persoană s-a îmbătat poate apărea ceva din eul original, sentimente și gînduri pe care persoana nu le-a trăit de ani de zile. Deseori ele sînt rele și individul le-a refulat pentru că îi este frică sau rușine. Cîteodată însă, ele sînt lucrurile cele mai bune din el, pe care le-a refulat din cauza fricii de a fi ridiculizat sau lovit pentru că are astfel de sentimente[16].

Pierderea eului și înlocuirea lui cu un pseudoeu îl lasă pe individ pradă unei puternice stări de nesiguranță. Este obsedat de îndoială de vreme ce, fiind în esență un reflex al speranțelor altor

---

[16] Metoda psihanalitică este, în speță, un proces prin care o persoană încearcă să dezvăluie acest eu original. „Asociație verbală liberă" înseamnă să-ți exprimi propriile sentimente și gînduri spunînd adevărul; dar adevărul, în acest sens, nu se referă la faptul că individul spune ce gîndește, ci că gîndirea în sine este originală, și nu o adaptare la un gînd pe care alții îl așteaptă de la noi. Freud a pus accentul pe refularea lucrurilor „rele"; se pare că n-a observat suficient măsura în care și lucrurile „bune" sînt supuse refulării.

oameni în legătură cu el, și-a pierdut într-o oarecare măsură identitatea. Pentru a învinge panica ce rezultă dintr-o astfel de pierdere a identității, el este obligat să se conformeze, să-și caute identitatea printr-o continuă aprobare și recunoaștere a sa de către alții. Din moment ce el nu știe cine este, vor ști cel puțin ceilalți — dacă se comportă conform speranțelor lor; dacă ei știu, va ști și el, cu condiția doar să-i creadă pe cuvînt.

Automatizarea individului în societatea modernă a determinat creșterea neputinței și nesiguranței individului mediu. De aceea el este gata să se supună unor noi autorități care îi oferă siguranță și eliberarea de îndoieli.

APENDICE

Caracterul și procesul social

În toată această carte ne-am ocupat de relațiile dintre factorii socio-economici, psihologici și ideologici, analizînd anumite perioade istorice, precum epoca Reformei și era contemporană. Pentru acei cititori care sînt interesați de problemele teoretice legate de o astfel de analiză voi încerca, în acest apendice, să discut pe scurt baza teoretică generală pe care am fundamentat analiza concretă.

Studiind reacțiile psihologice ale unui grup social, avem de-a face cu structura caracterială a membrilor grupului, adică a unor persoane individuale; nu ne interesează însă particularitățile prin care se deosebesc aceste persoane una de alta, ci acea parte a structurii lor caracteriale comună majorității membrilor acelui grup. Putem numi acest caracter *caracterul social*. Caracterul social este în mod necesar mai puțin specific decît caracterul individual. Descriindu-l pe acesta din urmă, avem de-a face cu toate trăsăturile care, prin configurația lor specifică, formează personalitatea unuia sau altuia dintre indivizi.

Caracterul social însumează numai o selecție de trăsături, *nucleul esențial al structurii caracteriale a majorității membrilor unui grup care s-a dezvoltat ca rezultat al experiențelor fundamentale și al modului de viață comun acelui grup.* Deși întotdeauna vor exista și „devianți" cu o structură caracterială total diferită, structurile caracteriale ale majorității membrilor grupului sînt variații ale acestui nucleu, cauzate de factori accidentali, precum nașterea și experiența de viață, așa cum diferă aceștia de la un individ la altul. Dacă vrem să înțelegem cît mai complet un individ, aceste elemente care îl deosebesc sînt de cea mai mare importanță. Dacă vrem însă să înțelegem cum este canalizată energia umană și cum funcționează ea ca o forță de producție într-o anumită ordine socială, atunci caracterul social merită, în primul rînd, atenția noastră.

Conceptul de caracter social este un concept-cheie pentru înțelegerea procesului social. Caracterul, în sensul dinamic al psihologiei analitice, este forma specifică pe care o ia energia umană prin adaptarea dinamică a nevoilor umane la modul specific de existență al unei societăți date. Caracterul, la rîndul lui, determină gîndirea, sentimentele și modul de acțiune al indivizilor. Este oarecum dificil să observăm acest lucru în ce privește gîndurile noastre, din moment ce tindem cu toții să împărtășim părerea convențională că gîndirea reprezintă în exclusivitate un act intelectual și este independentă de structura psihologică a personalității. Lucrurile nu stau însă așa, și nu stau așa cu atît mai mult cu cît gîndurile noastre au de-a face în mai mare măsură cu probleme etice, filosofice, politice, psihologice sau sociale și mai puțin cu manipularea empirică a unor obiecte concrete. Astfel de gînduri, în afară de elementele pur logice implicate în actul gîndirii, sînt în mare parte determinate de structura personalității individului care gîndește. Acest lucru este valabil pentru o doctrină sau un sistem teoretic luate în totalitate, ca și pentru un singur concept, ca dragos-

tea, dreptatea, egalitatea, sacrificiul. Fiecare concept de acest fel și fiecare doctrină are o matrice emoțională, iar această matrice provine din structura caracterială a individului.

Am ilustrat de multe ori această idee în capitolele precedente. În privința doctrinelor, am încercat să arătăm care sînt rădăcinile emoționale ale protestantismului timpuriu și ale autoritarismului modern. În privința conceptelor, am arătat că pentru caracterul sado-masochist, de exemplu, dragostea înseamnă dependență simbiotică, nu afirmare reciprocă și unire pe baza egalității; sacrificiul înseamnă subordonarea totală a eului individual față de ceva mai puternic, nu afirmarea eului mental și moral; diferența înseamnă diferență de putere, nu afirmarea individualității pe baza egalității; dreptatea înseamnă că fiecare trebuie să primească ceea ce merită, nu că individul trebuie să beneficieze în mod necondiționat de afirmarea unor drepturi inerente și inalienabile; curajul înseamnă a fi gata să te supui și să înduri suferința, nu afirmarea supremă a individualității împotriva puterii. Deși doi oameni cu personalități diferite folosesc același cuvînt cînd vorbesc, de pildă, despre dragoste, înțelesul cuvîntului este complet diferit în funcție de structura lor caracterială. De fapt, o mare parte din confuzia intelectuală ar putea fi evitată printr-o analiză psihologică corectă a semnificației acestor concepte, căci orice încercare de a face o clasificare pur logică eșuează.

Faptul că ideile au o matrice emoțională este de cea mai mare importanță, el oferind cheia pentru înțelegerea spiritului unei culturi. Diferite comunități sau clase în cadrul unei societăți au un caracter social specific, și pe baza lui se dezvoltă și capătă putere idei diferite. Astfel, de exemplu, ideea de muncă și succes ca principalele țeluri ale vieții au putut deveni puternice și au căpătat priză la omul modern datorită singurătății și îndoielilor sale; dar propaganda în favoarea ideii efortului neîntrerupt și a nă-

zuinței permanente spre succes adresată indienilor pueblo sau țăranilor mexicani n-ar prinde nicidecum. Acești oameni, cu o structură caracterială de un tip diferit, n-ar putea înțelege despre ce vorbește o persoană care le-ar propune astfel de scopuri, chiar dacă ar înțelege limba în care le vorbește.

De multe ori anumite grupuri acceptă în mod conștient unele idei pe care, datorită particularității caracterului lor social, nu le asimilează cu adevărat; astfel de idei rămîn niște convingeri conștiente, dar oamenii nu acționează în conformitate cu ele în momentele critice. Un exemplu poate fi observat în cadrul mișcării muncitorești germane în perioada victoriei nazismului. Marea majoritate a muncitorilor germani votau, înainte de venirea lui Hitler la putere, pentru partidul socialist sau pentru cel comunist și credeau în ideile acestor partide; adică, *sfera* de răspîndire a acestor idei în rîndul clasei muncitoare era foarte largă. În schimb, *greutatea* acestor idei nu era proporțională cu sfera lor. Atacul nazismului n-a întîlnit oponenți politici care să fi fost gata în majoritate să lupte pentru ideile lor. Mulți dintre aderenții la partidele de stînga, deși au crezut în programele partidelor lor atîta timp cît partidele avuseseră autoritate, au fost gata să dea înapoi atunci cînd a sosit momentul crizei. O analiză atentă a structurii caracteriale a muncitorilor germani poate furniza un motiv — bineînțeles, nu singurul — al acestui fenomen. Un mare număr dintre ei aveau un tip de personalitate care prezenta multe din trăsăturile a ceea ce noi am numit caracter autoritar. Ei nutreau un respect profund pentru autoritatea solid întemeiată și năzuiau spre ea. Accentul pe care îl punea socialismul pe independența individuală în opoziție cu autoritatea, pe solidaritate în opoziție cu izolarea individualistă nu reprezenta lucrul pe care îl doreau cu adevărat mulți dintre acești muncitori, avînd în vedere structura personalității lor. O greșeală a liderilor radicali a constat în faptul că au apreciat forța partidelor lor numai pe baza

sferei de acțiune pe care o aveau aceste idei, fără să ia în considerare lipsa lor de greutate.

Prin contrast cu această imagine, analiza făcută de noi doctrinelor protestante și calviniste a arătat că ideile acestora erau foarte puternice în rîndul adepților noii religii, pentru că veneau în întîmpinarea nevoilor și neliniștilor prezente în structura caracterială a oamenilor cărora le erau adresate. Cu alte cuvinte, *ideile pot deveni forțe puternice, dar numai în măsura în care reprezintă răspunsuri la nevoile specific umane caracteristice pentru un caracter social dat.*

Nu numai gîndirea și simțirea sînt determinate de structura caracterială a omului, ci și acțiunile sale. Freud are meritul de a fi arătat acest lucru, deși cadrul său de referință teoretic este incorect. Determinarea activității de către tendințele dominante ale structurii caracteriale a unei persoane este evidentă în cazul nevroticilor. Este ușor de înțeles faptul că compulsiunea de a număra ferestrele caselor și pietrele pavajului este o activitate care izvorăște din anumite tendințe ale caracterului dominat de compulsiuni. Dar acțiunile unei persoane normale par să fie determinate numai de considerații raționale și de necesitățile realității. Totuși, cu ajutorul noilor mijloace de observație pe care le oferă psihanaliza, putem arăta că așa-numitul comportament rațional este în mare măsură determinat de structura caracterială. În discuția noastră despre semnificația muncii pentru omul modern am dat un exemplu în acest sens. Am văzut că dorința puternică de activitate neîntreruptă izvora din singurătate și neliniște. Această compulsiune de a munci se deosebea de atitudinea față de muncă în alte culturi, unde oamenii munceau atît cît era necesar, fără a fi însă împinși și de forțe aparținînd propriei lor structuri caracteriale. Deoarece astăzi toate persoanele normale au aproximativ același impuls de a munci și, mai mult, deoarece această intensitate a muncii este necesară dacă vor să trăiască, se trece ușor cu vederea componenta caracteristică acestei trăsături.

Acum trebuie să ne punem întrebarea ce funcție îndeplinește caracterul pentru individ și pentru societate. În ceea ce privește prima întrebare, răspunsul nu este greu de dat. Dacă caracterul unui individ se potrivește mai mult sau mai puțin exact cu caracterul social, tendințele dominante ale personalității sale îl împing să facă ceea ce este necesar și de dorit în condițiile sociale specifice ale culturii sale. Astfel, de exemplu, dacă el are tendința pasionată de a economisi și îi este groază să cheltuiască banii pentru lux, va fi ajutat foarte mult de această tendință dacă presupunem că este un negustoraș care trebuie să facă economii și să fie zgîrcit dacă vrea să supraviețuiască. În afară de această funcție economică, trăsăturile de caracter au și o funcție pur psihologică, care nu e mai puțin importantă. Persoana pentru care economisirea este o dorință ce izvorăște din personalitatea sa are și o satisfacție psihologică profundă prin faptul că este capabilă să acționeze în conformitate cu dorința sa; adică nu numai că este răsplătită din punct de vedere practic atunci cînd economisește, dar se simte satisfăcută și din punct de vedere psihologic. Ne putem convinge de acest lucru cu ușurință dacă observăm, de exemplu, o femeie aparținînd micii burghezii care face cumpărături în piață și care este la fel de fericită pentru că a economisit doi cenți cum ar fi o altă persoană, cu un caracter diferit, pentru că a gustat o plăcere senzuală. Această satisfacție psihologică are loc nu numai dacă o persoană acționează în conformitate cu tendințele ce provin din structura sa caracterială, ci și atunci cînd ea vine în contact cu idei care o atrag din același motiv. Pentru caracterul autoritar, o ideologie care descrie natura ca fiind forța covîrșitoare în fața căreia trebuie să ne supunem sau un discurs care conține descrieri sadice ale unor evenimente politice exercită o profundă atracție, iar actul citirii sau al ascultării are ca rezultat satisfacția psihologică. Să rezumăm: funcția subiectivă a caracterului pentru persoana normală este *de a o face să acționeze*

în conformitate cu ceea ce este necesar pentru ea din punct de vedere practic și, de asemenea, de a-i da, din punct de vedere psihologic, satisfacție de pe urma acestei activități.

Dacă examinăm caracterul social din punctul de vedere al funcției sale în cadrul procesului social, trebuie să începem cu afirmația pe care am făcut-o cu privire la funcția sa pentru individ: anume că, adaptîndu-se la condițiile sociale, omul își dezvoltă acele trăsături care îl fac *să dorească* să acționeze așa cum *trebuie* să acționeze. Dacă caracterul majorității oamenilor dintr-o societate dată — cu alte cuvinte caracterul social — este adaptat la sarcinile obiective pe care individul trebuie să le îndeplinească în această societate, energiile oamenilor sînt modelate în așa fel, încît devin forțe de producție indispensabile pentru funcționarea acelei societăți. Să mai dăm încă o dată ca exemplu munca. Sistemul nostru industrial modern cere ca cea mai mare parte a energiei noastre să fie canalizată în direcția muncii. Dacă oamenii ar lucra numai din cauza unor necesități exterioare, atunci ar apărea o mare neconcordanță între ceea ce ar trebui să facă și ceea ce le-ar plăcea să facă, și acest lucru le-ar reduce eficiența. În schimb, prin adaptarea dinamică a caracterului la cerințele sociale, energia umană, în loc să ducă la neconcordanță, este astfel canalizată încît devine un stimul pentru acțiune, în funcție de necesitățile economice specifice. De aceea, omul modern, în loc să fie forțat să muncească atît de mult cît muncește, este călăuzit de o compulsiune interioară de a munci a cărei semnificație psihologică am încercat să o analizăm. Sau, în loc să se supună unei autorități fățișe, el și-a constituit o autoritate interioară — conștiința și datoria — care îl controlează mai eficient decît ar face-o vreo autoritate exterioară. Cu alte cuvinte, *caracterul social interiorizează necesitățile externe și astfel antrenează energia umană în rezolvarea problemelor unui sistem economic și social dat.*

După cum am văzut, odată ce anumite nevoi s-au dezvoltat în cadrul unei structuri caracteriale, orice comportament conform cu aceste nevoi este satisfăcător din punct de vedere psihologic și, în același timp, practic din punctul de vedere al succesului material. Atîta timp cît o societate îi oferă simultan individului aceste două satisfacții, avem de-a face cu situația în care forțele psihologice *cimentează* structura socială. Totuși, mai devreme sau mai tîrziu, apare un decalaj. Structura caracterială tradițională mai există încă, în timp ce apar condiții economice noi, pentru care trăsăturile de caracter tradiționale nu mai sînt adecvate. Oamenii tind să acționeze în conformitate cu structura lor de caracter, dar fie că aceste acțiuni sînt, de fapt, piedici pentru țelurile lor economice, fie că nu există destule posibilități care să le permită să acționeze în conformitate cu „natura" lor. Un exemplu în această privință îl constituie structura caracterială a vechii clase de mijloc, în special în țările cu o rigidă stratificare de clasă, așa cum este Germania. Valoarea virtuților vechii clase de mijloc — cumpătarea, zgîrcenia, prevederea, suspiciunea — a scăzut tot mai mult în condițiile vieții economice moderne, în comparație cu valoarea unor virtuți noi, ca inițiativa, disponibilitatea de a risca, agresivitatea etc. Chiar în cazul în care aceste vechi virtuți continuau să fie avantajoase — ca în cazul micilor negustori —, numărul posibilităților pentru genul lor de activitate s-a micșorat așa de mult, încît numai puțini dintre fiii vechii clase de mijloc își puteau „folosi" cu succes trăsăturile de caracter în îndeletnicirile lor economice. În timp ce, prin educație, ei au căpătat trăsături de caracter care odinioară erau adaptate la situația socială a clasei lor, dezvoltarea economică a mers mai rapid decît dezvoltarea caracterului. Această discrepanță între evoluția economică și cea psihologică a avut ca rezultat o situație în care nevoile psihice nu mai puteau fi satisfăcute de activitățile economice obișnuite. Totuși, aceste nevoi existau și tre-

buiau să fie satisfăcute în alt fel. Urmărirea îngust-egoistă a propriului avantaj, care caracteriza mica burghezie, s-a deplasat de pe planul individual pe cel al națiunii. Tot așa, impulsurile sadice care fuseseră folosite în competițiile individuale au fost, în parte, transferate pe scena socială și politică și, în parte, intensificate de sentimentul de frustrare. Apoi, eliberate de orice factori restrictivi, ele și-au căutat satisfacerea în acte de persecuție politică și în război. Astfel, forțele psihologice, împletite cu resentimentul cauzat de calitățile frustrante ale întregii situații, în loc să cimenteze ordinea socială existentă, au devenit o adevărată dinamită gata să fie folosită de grupurile care doreau să distrugă structura politică și economică tradițională a societății americane.

N-am vorbit de rolul pe care îl are procesul educațional în formarea caracterului social; dar, avînd în vedere faptul că pentru mulți psihologi metodele educației din fragedă copilărie și tehnicile educaționale folosite în cazul copilului în creștere par să fie *cauza* dezvoltării caracterului, cîteva observații asupra acestui fapt par să fie îndreptățite. În primul rînd ar trebui să ne întrebăm ce înțelegem prin educație. Educația poate fi definită în mai multe moduri, dar modul de a o considera din punctul de vedere al procesului social pare să fie următorul: funcția socială a educației este aceea de a-l face pe individ apt de a-și îndeplini rolul pe care trebuie să-l joace mai tîrziu în societate, adică de a-i modela caracterul astfel încît să se apropie de caracterul social, dorințele sale coincizînd astfel cu necesitățile rolului său social. Sistemul educațional al oricărei societăți este determinat de această funcție; prin urmare, nu putem *explica* structura societății sau personalitatea membrilor săi prin procesul educațional, ci trebuie să explicăm sistemul educațional prin necesitățile care rezultă din structura socială și economică a unei anumite societăți. Totuși, metodele de educație sînt extrem de importante, deoarece ele sînt mecanismele

prin care individul este modelat în felul dorit. Ele pot fi considerate drept mijloacele prin care cerințele sociale sînt transformate în calități personale. Tehnicile educaționale nu sînt cauza unui anumit tip de caracter social, dar ele constituie unul dintre mecanismele prin care se formează caracterul. În acest sens, cunoașterea și înțelegerea metodelor educaționale reprezintă o parte importantă din analiza totală a funcționării unei societăți.

Cele spuse acum sînt valabile și pentru un sector particular al întregului proces educațional: *familia*. Freud a arătat că experiențele timpurii ale copilului au o influență decisivă asupra formării structurii sale caracteriale. Dacă acest lucru este adevărat, cum putem înțelege atunci că copilul, care — oricum în cultura noastră — are puține legături cu viața societății, este format de ea? Răspunsul este nu numai că părinții — cu unele variații particulare — aplică modelele educaționale ale societății în care trăiesc, dar și că, prin propriile lor personalități, ei reprezintă caracterul social al societății sau al clasei lor. Ei transmit copilului ceea ce am putea numi atmosfera psihologică sau spiritul unei societăți prin simplul fapt că sînt așa cum sînt, adică reprezentanți ai acestui spirit. *Familia poate fi considerată astfel drept agentul psihologic al societății.*

După ce am afirmat că modul de existență al unei anumite societăți formează caracterul social, vreau să-i reamintesc cititorului ceea ce s-a spus în primul capitol în legătură cu problema adaptării dinamice. Deși e adevărat că omul este modelat de necesitățile structurii economice și sociale a societății, el nu este adaptabil la infinit. Nu numai că există anumite nevoi fiziologice care se cer satisfăcute în mod imperativ, dar există și anumite calități psihologice înnăscute la om care trebuie să fie satisfăcute și care, dacă nu sînt, provoacă anumite reacții. Care sînt aceste calități? Cea mai importantă pare să fie tendința de a crește, de a se dezvolta și de a realiza anumite potențialități care s-au constituit

în om în decursul istoriei, ca, de exemplu, facultatea de a gîndi creator și critic și de a avea experiențe emoționale și senzuale diferențiate. Fiecare din aceste potențialități își are propriul său dinamism. Odată ce s-au dezvoltat în procesul evoluției, ele tind să fie exprimate. Această tendință poate fi reprimată și frustrată, dar o astfel de reprimare are ca rezultat noi reacții, în special formarea unor impulsuri distructive și simbiotice. Se pare, de asemenea, că această tendință generală de a crește — care reprezintă echivalentul psihologic al aceleiași tendințe biologice — are ca rezultat tendințe specifice, cum sînt dorința de libertate și ura împotriva opresiunii, dat fiind că libertatea este condiția fundamentală a oricărei dezvoltări. Dorința de libertate poate fi înăbușită, poate dispărea din conștiința individului, dar chiar și atunci ea nu încetează să existe ca potențialitate și își arată existența prin ura conștientă sau inconștientă de care este însoțită întotdeauna o astfel de reprimare.

Avem, de asemenea, motive să presupunem că, așa cum s-a spus mai înainte, aspirația către dreptate și adevăr reprezintă o tendință inerentă a naturii umane, cu toate că și ea poate fi reprimată și pervertită, ca și aspirația spre libertate. Presupunînd acest lucru, ne aflăm pe un teren periculos din punct de vedere teoretic. Ar fi ușor dacă am putea să ne întoarcem la presupunerile religioase și filosofice care explică existența unor astfel de tendințe prin credința că omul este creat după asemănarea lui Dumnezeu sau prin ipoteza unui drept natural. Nu ne putem sprijini însă argumentarea pe astfel de explicații. După părerea mea, singurul mod de a explica această tendință spre dreptate și adevăr este analizarea întregii istorii a omului din punct de vedere social și individual. Astfel constatăm că pentru cei fără putere dreptatea și adevărul sînt cele mai importante arme în lupta pentru libertate și dezvoltare. În afara faptului că majoritatea omenirii, de-a lungul istoriei, a trebuit să se apere împotriva unor grupuri mai puternice

care o puteau oprima și exploata, fiecare individ trece, în copilărie, printr-o perioadă care este caracterizată prin neputință. Se pare că în această stare de neputință se dezvoltă trăsături precum simțul de dreptate și adevăr și devin potențialități proprii omului ca atare. Prin urmare, ajungem la ideea că, *deși dezvoltarea caracterului este modelată de condițiile fundamentale de viață și deși nu există o natură umană fixă din punct de vedere biologic, natura umană are un dinamism propriu care constituie un factor activ în evoluția procesului social.* Chiar dacă nu putem formula deocamdată clar în termeni psihologici care este natura precisă a acestui dinamism uman, trebuie să-i recunoaștem existența. Încercînd să evităm greșelile concepțiilor biologice și metafizice, nu trebuie să ne lăsăm pradă unei la fel de grave erori, aceea a relativismului sociologic, pentru care omul nu este altceva decît o păpușă manevrată de sforile împrejurărilor sociale. Drepturile inalienabile de libertate și fericire ale omului sînt fundamentate pe calitățile sale înnăscute: dorința de a trăi, de a se dezvolta și de a-și exprima potențialitățile care s-au format în el în procesul evoluției istorice.

Acum putem reafirma cele mai importante deosebiri dintre analiza psihologică realizată în această carte și cea a lui Freud. Prima deosebire a fost tratată într-o manieră detaliată în primul capitol, așa încît aici o vom menționa numai pe scurt: noi considerăm natura umană ca fiind în mod esențial condiționată istoric, deși nu minimalizăm însemnătatea factorilor biologici și nu credem că problema poate fi abordată corect în termenii unei opoziții între factorii culturali și cei biologici. În al doilea rînd, principiul esențial al lui Freud este acela de a considera omul drept o entitate, un sistem închis, înzestrat de natură cu anumite pulsiuni condiționate fiziologic, și de a interpreta dezvoltarea caracterului său ca o reacție la satisfacerea sau frustrarea acestor pulsiuni; în timp ce, după părerea noastră, pentru

studiul personalității umane este de importanță fundamentală înțelegerea relației omului cu lumea, cu ceilalți oameni, cu natura și cu el însuși. Credem că omul este, *în primul rînd*, o ființă socială, și nu, așa cum presupune Freud, o ființă care în primă instanță își este suficientă sieși și care de-abia în al doilea rînd are nevoie de alții pentru a-și satisface nevoile instinctive. În acest sens credem că psihologia individuală este în mod fundamental psihologie socială sau, în termenii lui Sullivan, psihologia relațiilor interpersonale; problema-cheie a psihologiei este aceea a tipului specific de relații dintre individ și lume, și nu aceea a satisfacerii sau frustrării unor dorințe instinctive individuale. Problema privitoare la ceea ce se întîmplă cu dorințele instinctive ale omului trebuie înțeleasă ca făcînd parte din problema totală a relației sale cu lumea, și nu ca singura problemă a personalității umane. Prin urmare, în studiul nostru, nevoile și dorințele care apar în relațiile dintre individ și semenii lui, precum dragostea, ura, bunătatea, simbioza, sînt fenomene psihologice fundamentale, în timp ce la Freud ele sînt numai niște efecte secundare ale frustrării sau satisfacerii nevoilor instinctive.

Deosebirea dintre orientarea biologică a lui Freud și orientarea noastră socială are o semnificație deosebită în ce privește problemele de caracterologie. Freud și, pe baza constatărilor sale, Abraham, Jones și alții au afirmat că copilul simte plăcere în așa-numitele zone erogene (gura și anusul) în legătură cu procesul hrănirii și al defecației; și că, fie prin suprastimulare, frustrare sau printr-o sensibilitate mărită din punct de vedere constitutiv, aceste zone erogene își păstrează caracterul libidinal și mai tîrziu, cînd, pe parcursul dezvoltării normale, zona genitală ar trebui să capete o importanță primordială. Se presupune că această fixație la nivelul pregenital duce la sublimări și la formarea unor reacții care devin o parte a structurii caracteriale. Astfel, de exemplu, o persoană poate avea tendința să strîngă bani sau alte obiecte, *deoarece*

sublimează dorința inconștientă de a se abține de la scaun. Tot așa, un om poate aștepta să capete totul de la altcineva, și nu ca un rezultat al propriilor sale eforturi, *pentru că* este condus de o dorință inconștientă de a fi hrănit, care este sublimată în dorința de a fi ajutat, de a fi învățat de alții etc.

Observațiile lui Freud au o mare importanță, dar el a dat o explicație eronată. A observat corect natura pasională și irațională a acestor trăsături de caracter „orale" și „anale". A mai observat că asemenea dorințe se întîlnesc în toate sferele personalității, în viața sexuală, emoțională și intelectuală a omului, punîndu-și amprenta pe toate activitățile lui. Dar Freud a explicat relația cauzală dintre zonele erogene și trăsăturile caracteriale exact invers de cum se prezintă ele în realitate. Dorința individului de a primi în mod pasiv de la o sursă din afară tot ce vrea să obțină — dragoste, protecție, cunoștințe, lucruri materiale — se dezvoltă în caracterul unui copil ca o reacție la experiențele sale cu ceilalți. Dacă prin aceste experiențe sentimentul propriei sale puteri slăbește din cauza fricii, dacă inițiativa și încrederea în sine îi sînt paralizate, dacă apare ostilitatea și aceasta este refulată și dacă, în același timp, tatăl sau mama îi oferă afecțiune sau grijă cu condiția renunțării la ostilitate, o astfel de situație duce la o atitudine prin care copilul renunță la puterea sa activă și toată energia sa se îndreaptă către o sursă din afară de la care va veni în cele din urmă îndeplinirea tuturor dorințelor sale. Această atitudine capătă un caracter așa de pasionat deoarece este singurul mod în care o astfel de persoană poate încerca să-și îndeplinească dorințele. Faptul că deseori aceste persoane visează că sînt hrănite, alăptate etc. se datorește faptului că gura, mai mult decît orice alt organ, devine expresia acestei atitudini receptive. Dar nu senzația orală este cauza acestei atitudini; ea este expresia unei atitudini față de lume în limbajul trupului.

Același lucru este valabil și pentru persoana „anală“, care, pe baza experiențelor sale specifice, este mai retrasă față de ceilalți decît persoana „orală“, caută siguranță devenind un sistem autarhic, suficient sieși, și simte dragostea sau orice altă atitudine de deschidere spre în afară ca pe o amenințare a siguranței sale. Este adevărat că în multe cazuri aceste atitudini se dezvoltă mai întîi în legătură cu hrănirea sau defecația, care, în primii ani de viață ai copilului, reprezintă principalele sale activități și, în același timp, principala sferă în care sînt exprimate dragostea sau oprimarea din partea părinților și bunăvoința sau neascultarea din partea copilului. Totuși, suprastimularea și frustrarea în legătură cu zonele erogene nu duc, ca atare, la fixarea unor astfel de atitudini în caracterul unei persoane; deși copilul trăiește anumite senzații de plăcere legate de hrănire și de defecație, aceste plăceri nu dobîndesc importanță pentru dezvoltarea caracterului decît dacă reprezintă — la nivel fizic — atitudini care își au izvorul în întreaga structură de caracter.

Pentru un prunc care are încredere în dragostea necondiționată a mamei sale, întreruperea bruscă a alăptatului nu va avea consecințe grave asupra caracterului său; pruncul care simte ca nesigură dragostea mamei sale poate căpăta anumite trăsături „orale“, chiar dacă procesul de hrănire s-a desfășurat fără probleme deosebite. Fanteziile „orale“ sau „anale“ și senzațiile fizice de mai tîrziu nu sînt importante din punctul de vedere al plăcerii fizice pe care o implică sau al vreunei sublimări misterioase a acestei plăceri, ci numai din punctul de vedere al tipului specific de raportare la lume care stă la baza lor și pe care îl exprimă.

Numai din acest punct de vedere pot deveni fructuoase pentru psihologia socială constatările caracterologice ale lui Freud. Atîta timp cît presupunem că, de exemplu, caracterul anal, tipic pentru mica burghezie europeană, este cauzat de anumite experiențe timpurii legate de

defecație, nu prea avem date care să ne facă să înțelegem de ce o anumită clasă ar trebui să aibă acest caracter social. Dacă îl înțelegem însă ca pe o formă de raportare la alții, care își are izvorul în structura caracterială și rezultă din experiențele avute cu lumea exterioară, căpătăm o cheie pentru a înțelege de ce întregul mod de viață al micii burghezii, lipsa ei de orizont, izolarea și ostilitatea au favorizat dezvoltarea acestui tip de structură caracterială[17].

A treia diferență importantă este strîns legată de primele două. Freud, pe baza orientării sale instinctiviste și, de asemenea, pe baza unei profunde convingeri despre răutatea funciară a naturii umane, este înclinat să interpreteze toate motivațiile „ideale" din om ca rezultatul a ceva „rău"; un exemplu este explicația pe care o dă el simțului dreptății ca rezultat al invidiei inițiale simțite de copil împotriva oricărui om care are mai mult decît el. Așa cum am remarcat mai înainte, noi credem că idealuri precum adevărul, dreptatea, libertatea, deși deseori sînt numai fraze sau raționalizări, pot fi tendințe autentice, și că orice analiză care nu ia în considerare aceste tendințe ca factori dinamici este greșită. Aceste idealuri nu au un caracter metafizic, ci izvorăsc din condițiile vieții umane și pot fi analizate ca atare. Frica de a nu reveni la concepte metafizice sau idealiste n-ar trebui să bareze drumul unei astfel de analize. Psihologia, ca știință empirică, are datoria să studieze motivația prin idealuri, ca și problemele morale legate de ele, și, prin aceasta, să ne elibereze gîndirea de elemen-

---

[17] F. Alexander a încercat să reformuleze descoperirile caracterologice ale lui Freud în termeni oarecum similari cu interpretarea noastră. (Vezi F. Alexander. *The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances*, „Psychoanalytic Quarterly", vol. XV, 1934.) Dar, cu toate că părerile sale sînt superioare celor ale lui Freud, el n-a reușit să depășească o orientare fundamental biologică și să recunoască pînă la capăt relațiile interpersonale drept baza și esența acestor pulsiuni „pregenitale".

tele neempirice și metafizice care au învăluit aceste teme în abordarea lor tradițională.

În sfîrșit, trebuie să menționăm și o altă deosebire. Este vorba de diferența dintre fenomenele psihologice de lipsă și acelea de abundență. Nivelul primitiv al existenței umane este acela al lipsei. Există nevoi imperative care *trebuie* satisfăcute înainte de orice. Numai atunci cînd omul mai are timp și energie după satisfacerea nevoilor vitale, se poate dezvolta cultura și, odată cu ea, acele aspirații care însoțesc fenomenele de abundență. Actele libere (sau spontane) sînt întotdeauna fenomene de abundență. Psihologia lui Freud este o psihologie a lipsei. El definește plăcerea ca fiind satisfacția care rezultă din îndepărtarea unei tensiuni dureroase. Fenomenele de abundență, ca dragostea sau duioșia, nu joacă de fapt nici un rol în sistemul său. Nu numai că a omis astfel de fenomene, dar a înțeles în mod limitat și fenomenul căruia i-a dat o așa de mare atenție: sexul. Conform definiției pe care o dă plăcerii, Freud a văzut în sex numai elementul nevoii fiziologice imperioase, iar în satisfacția sexuală a văzut eliberarea de o tensiune dureroasă. Impulsul sexual ca un fenomen de abundență și plăcerea sexuală ca bucurie spontană — a cărei esență nu este eliberarea negativă de sub tensiune — nu existau în psihologia sa.

Care este principiul de interpretare pe care l-am aplicat în această carte pentru înțelegerea bazei umane a culturii? Înainte de a răspunde la această întrebare, ar fi folositor să ne amintim principalele direcții de interpretare de care se deosebește orientarea noastră.

1) Abordarea „psihologistă", caracteristică gîndirii lui Freud, conform căreia fenomenele culturale derivă din factori psihologici izvorîți din impulsuri instinctuale care sînt influențate de societate numai printr-un anumit cuantum de înfrînare. Urmînd această direcție de interpretare, adepții lui Freud au explicat capitalismul ca fiind rezultatul erotismului anal, iar dezvoltarea

creștinismului timpuriu ca fiind rezultatul ambivalenței imaginii tatălui[18].

2) Abordarea „economistă", așa cum e prezentată în aplicarea greșită a interpretării date de Marx istoriei. Conform acestui punct de vedere, interesele economice subiective sînt cauza fenomenelor culturale, în speță a religiei și a ideilor politice. Dintr-un astfel de punct de vedere pseudomarxist[19] s-ar putea încerca să se explice protestantismul ca nefiind altceva decît răspunsul la anumite nevoi economice ale burgheziei.

3) În sfîrșit, poziția „idealistă", reprezentată de analiza lui Max Weber din *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. El afirmă că noile idei religioase sînt răspunzătoare pentru dezvoltarea unui nou tip de comportament economic și a unui nou spirit în cultură, deși subliniază că acest comportament nu este niciodată determinat *exclusiv* de doctrine religioase.

În contrast cu aceste explicații, noi susținem că ideologiile și cultura în general își au originea în caracterul social; caracterul social, la rîndul său, este modelat de modul de existență al unei societăți date, iar trăsăturile dominante de caracter devin, la rîndul lor, forțe de producție care modelează procesul social. Cu privire la problema spiritului protestantismului și al capitalismului am încercat să arăt că prăbușirea societății medievale a însemnat o amenințare pentru clasa de mijloc; că această amenințare a avut ca rezultat un sentiment de izolare neputincioasă și de îndoială; că această schimbare psihologică a fost răspunzătoare pentru forța de atracție a doctri-

---

[18] Pentru o discuție mai detaliată a acestei metode vezi E. Fromm. *Zur Entstehung des Christusdogmas*, Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1931.

[19] Numesc acest punct de vedere pseudomarxist deoarece interpretează teoria lui Marx în sensul că istoria ar fi determinată de motive economice sub forma urmăririi cîștigului material, și nu, așa cum a gîndit de fapt Marx, sub forma unor condiții obiective care pot avea ca rezultat atitudini economice diferite, dintre care dorința intensă de cîștig material este numai una. (Acest lucru a fost evidențiat în capitolul I.)

nelor lui Luther și Calvin; că aceste doctrine au intensificat și stabilizat schimbările caracterologice; și că trăsăturile de caracter care s-au dezvoltat astfel au devenit forțe de producție în dezvoltarea capitalismului, care a rezultat ca atare din schimbările economice și politice.

În legătură cu fascismul am aplicat același principiu explicativ: mica burghezie a reacționat la anumite schimbări economice, ca, de pildă, puterea crescîndă a monopolurilor și inflația postbelică, printr-o intensificare a anumitor trăsături de caracter, și anume a tendințelor sadice și masochiste; ideologia nazistă a convenit acestor trăsături și le-a intensificat; iar noile trăsături de caracter au devenit atunci forțe eficace în sprijinirea expansiunii imperialismului german. În ambele situații vedem că, atunci cînd o anumită clasă este amenințată de noi tendințe economice, ea reacționează la această amenințare psihologic și ideologic; și că schimbările psihologice produse de această reacție stimulează dezvoltarea forțelor economice, chiar dacă aceste forțe contrazic interesele economice ale respectivei clase. Observăm că forțele economice, psihologice și ideologice acționează în cadrul procesului social în felul următor: omul reacționează la situațiile exterioare în schimbare prin schimbări care se produc în el însuși, iar acești factori psihologici, la rîndul lor, contribuie la modelarea procesului economic și social. Forțele economice sînt eficace, dar trebuie să le înțelegem nu ca motivații psihologice, ci ca niște condiții obiective; forțele psihologice sînt eficace, dar trebuie să le înțelegem ca fiind ele însele condiționate istoric; ideile sînt eficace, dar trebuie să le înțelegem ca rezultînd din ansamblul structurii caracteriale a unui grup social. În ciuda acestei interdependențe a forțelor economice, psihologice și ideologice, fiecare dintre ele are și o anumită independență. Acest lucru e valabil mai ales pentru dezvoltarea economică, care, fiind dependentă de factori obiectivi cum sînt forțele naturale de producție, tehnica, factorii geografici, are loc

în conformitate cu propriile sale legi. În ceea ce privește forțele psihologice, am arătat că este valabil același lucru; ele sînt modelate de condițiile exterioare ale vieții, dar au și un dinamism propriu lor; adică ele sînt expresia unor nevoi umane care, deși pot fi modelate, nu pot fi dezrădăcinate. În sfera ideologică găsim o autonomie similară, care își are izvorul în legile logice și în tradiția complexului de cunoștințe acumulat în cursul istoriei.

Putem reformula principiul în termenii caracterului social: caracterul social rezultă din adaptarea dinamică a naturii umane la structura societății. Condițiile sociale în schimbare au ca rezultat schimbări ale caracterului social, adică noi nevoi și neliniști. Aceste noi nevoi dau naștere unor noi idei și, ca să spunem așa, îi sensibilizează pe oameni la ele; aceste noi idei, la rîndul lor, tind să stabilizeze și să intensifice noul caracter social și să determine acțiunile omului. Cu alte cuvinte, condițiile sociale influențează fenomenele ideologice prin intermediul caracterului; caracterul, pe de altă parte, nu este rezultatul unei adaptări pasive la condițiile sociale, ci al unei adaptări dinamice pe baza unor elemente care fie că sînt inerente naturii umane din punct de vedere biologic, fie că i-au devenit inerente ca rezultat al evoluției istorice.

SPERANŢĂ ŞI REVOLUŢIE[1]

Spre umanizarea tehnicii

Capitolul al IV-lea
CE ÎNSEAMNĂ A FI OM?

5
Experienţele umane

Omul industrial contemporan a cunoscut o dezvoltare intelectuală căreia noi nu-i întrezărim încă limitele. Concomitent, el are tendinţa să insiste asupra senzaţiilor şi asupra experienţelor afective pe care le împarte cu animalul: dorinţă sexuală, agresivitate, frică, foame şi sete. O întrebare este decisivă: există experienţe emoţionale care să fie specific umane şi care să nu corespundă la ceea ce noi am localizat în creierul inferior?[2]

---

[1] E. Fromm. *ESPOIR ET RÉVOLUTION. Vers l'humanisation de la technique*, Editions Stock, Paris, 1970, p. 94—162.

[2] Termenii neurofiziologici cu care operează Fromm în aceste pagini şi în cele din *Anatomia distructivităţii umane* sînt împrumutaţi atît din vechea cît şi din noua clasificare morfologică a creierului. În vechea clasificare *creierul mic* se referă la formaţiunea nervoasă prezentă la majoritatea animalelor cu simetrie bilaterală, îndepli-

Adeseori se avansează ipoteza că dezvoltarea considerabilă a neocortexului ar permite omului să ajungă la o capacitate intelectuală în nesfîrșită creștere; dar creierul său inferior, nefiind aproape deloc diferit de cel al primatelor, strămoșii săi, el nu s-ar dezvolta pe plan emoțional. El ar putea astfel cel mult să canalizeze pulsiunile sale, recurgînd la reprimare și la control[3].

Emit ipoteza că există experiențe specific umane care nu sînt nici intelectuale, nici identice cu experiențele afective mai mult sau mai puțin apropiate de cele ale animalului. Nefiind competent în domeniul neurofiziologiei, îmi imaginez[4] că baza acestor sentimente specific umane o formează anumite conexiuni particulare între neocortexul superior și vechiul creier. Există motive să susținem că experiențele afective specific umane, ca dragostea, tandrețea, compasiunea și toate afectele care nu servesc funcția de conservare, sînt bazate pe interacțiunea dintre noul și vechiul creier; prin urmare, omul nu s-ar deosebi de animal numai prin intelectul său, ci și prin noile sale calități afective care ar rezulta din

---

nind, pînă la primate, un rol motor și receptor. *Creierul mare*, sau creierul propriu-zis, apare odată cu evoluția și concentrarea activității nervoase la om și reprezintă filogenetic o formațiune relativ nouă a sistemului nervos. În cadrul noii clasificări, neocortexul este sediul funcțiilor celor mai evoluate, funcțiile vieții conștiente: vorbirea, inițiativa etc. Spre deosebire de paleocortex (rinencefal), care are rolul de integrare a funcțiilor vegetative ale organismului, *neocortexul mare* sau *superior* caracterizează saltul calitativ al funcțiilor psihice celor mai evoluate: pe lîngă integrarea superioară a funcțiilor și proceselor psihice de tip conștient, asigurată de neocortexul motor și receptor, neocortexul mare sau superior îndeplinește funcția de asociație a neuronilor de la diferitele niveluri ale encefalului. — *Nota trad.*

[3] Acest punct de vedere este susținut, de exemplu, de un biolog atît de serios ca Ludwig von Bertalanffy, care ajunge în multe privințe la concluzii asemănătoare celor exprimate în această carte, plecînd de la o altă disciplină.

[4] Citez cu recunoștință comunicările personale și stimulatoare ale regretatului doctor Raúl Hernandez Peón (Mexic) și ale doctorului Manfred Clynes, Rockland State Hospital, New York.

interacțiunea dintre neocortex și ceea ce stă la baza afectivității animale. Cel care studiază natura umană poate să observe în mod empiric aceste afecte specific umane și nu trebuie să fie descurajat de faptul că neurofiziologia nu a descoperit încă baza neurofiziologică a acestui domeniu de experiență. Ca și pentru alte probleme fundamentale vizînd natura umană, cel care studiază știința despre om nu-și poate permite să neglijeze propriile sale observații pe motiv că neurofiziologia nu a dat încă semnalul de liberă trecere. Fiecare știință, deci atît neurofiziologia, cît și psihologia, are metodele sale proprii și tratează despre probleme adaptate la stadiul său de dezvoltare științifică. Este în sarcina psihologului să provoace neurofiziologia, obligînd-o să infirme sau să confirme ceea ce el a descoperit, tot așa cum el trebuie să aibă cunoștință de concluziile neurofiziologice pentru a fi stimulat și provocat. Psihologia și neurofiziologia sînt, ambele, științe tinere. Ele trebuie să se dezvolte într-un mod relativ independent, dar să rămînă totuși într-un contact strîns, stimulîndu-se și încurajîndu-se reciproc[5].

Tratînd despre experiențe specific umane, pe care în cele ce urmează le voi numi „experiențe umane", este necesar să examinăm, înainte de toate, lăcomia. Lăcomia reprezintă o caracteristică comună a dorințelor prin care oamenii sînt *mînați* spre un anumit scop. În sentimentul lipsit de lăcomie, omul nu este nici dirijat, nici pasiv, el este liber și activ.

Lăcomia poate să aibă două motivații: 1) un dezechilibru fiziologic poate fi la originea dorinței

---

[5] Se poate observa, în treacăt, că, atunci cînd este vorba de „pulsiuni" care permit conservarea, pare verosimilă punerea la punct a unui ordinator capabil să simuleze tot acest aspect al perceperii senzațiilor; atunci cînd este însă vorba de sensibilitatea specific umană care nu servește scopurile conservării, pare dificilă imaginarea unui ordinator capabil să simuleze aceste alte funcții. S-ar putea spune chiar că „experiența umană" este definibilă negativ, ca experiență ce nu poate fi reprodusă de către mașină.

avide de hrană, de băutură etc. Cînd nevoia fiziologică este satisfăcută, aviditatea încetează, cu condiția ca dezechilibrul să nu fie cronic; 2) un dezechilibru psihologic, apărut în special din sentimentul crescînd de angoasă, de singurătate, de nesiguranță și de lipsă de identitate, dezechilibru care este atenuat prin satisfacerea anumitor dorințe ca cele care vizează hrana, satisfacția sexuală, puterea, gloria, proprietatea etc. În principiu, acest gen de lăcomie este insațiabil, cel puțin dacă angoasa resimțită nu dispare sau nu este mult diminuată. Primul gen de lăcomie constituie o reacție avidă la împrejurări, pe cînd al doilea este inerent structurii caracteriale.

Sentimentul de lăcomie este foarte egocentric. Fie că este vorba de foame, de sete, de dorință sexuală, persoana lacomă vrea ceva exclusiv pentru ea însăși, iar ceea ce satisface dorința ei nu este decît un mijloc pentru a servi scopurile sale proprii. Acest lucru este evident cînd e vorba de foame sau de sete, dar la fel se întîmplă și în cazul dorinței sexuale în forma sa lacomă, adică atunci cînd celălalt devine, în esență, un *obiect*. În sentimentul contrar există puțin egocentrism. Omul străin de sentimentul lăcomiei nu are nevoie de o asemenea experiență pentru menținerea vieții, pentru calmarea angoasei ori pentru satisfacerea sau îmbogățirea eului său; ea nu-i servește la diminuarea unei tensiuni puternice, ci intervine abia atunci cînd nevoile de conservare și de potolire a angoasei încetează. O persoană care nu încearcă un sentiment de lăcomie poate să acționeze degajat: ea nu se cramponează de ceea ce are sau ar vrea să aibă, ci este sensibilă și deschisă.

Experiența sexuală poate să procure numai o plăcere senzuală, fără să atingă profunzimea dragostei, dar și fără să manifeste un grad ridicat de lăcomie. Dorința sexuală este stimulată fiziologic și poate să ducă sau să nu ducă la o intimitate umană. Ea poate avea însă și o desfășurare inversă, cînd dragostea creează dorința sexuală. Mai

concret, aceasta înseamnă că un bărbat și o femeie pot să aibă unul pentru celălalt un sentiment profund de dragoste, pe care îl exprimă printr-o neliniște, o cunoaștere, o stare de intimitate, o responsabilitate reciprocă; această experiență umană profundă trezește dorința unei uniri fizice. Este evident că acest al doilea gen de dorință sexuală va interveni mai frecvent, deși aceasta nu este o regulă, la persoanele care au depășit vîrsta de douăzeci și cinci de ani. El stă la baza perpetuării dorinței sexuale în relațiile umane monogame de lungă durată. Cînd dorința sexuală nu ia naștere în acest fel, atunci — lăsînd deoparte perversiunile sexuale care pot uni toată viața două persoane, în funcție de natura individuală a perversiunii lor — este normal ca excitația pur fiziologică să aibă tendința să incite la schimbare și la noi experiențe sexuale. Aceste două genuri de excitare diferă fundamental de cel bazat pe lăcomie, care este, în esență, motivat prin angoasă sau narcisism.

În ciuda complexității sale, distincția dintre sexualitatea „liberă" și cea lacomă există. Aceasta s-ar putea arăta într-o carte care să fie tot atît de detaliată în descrierea raporturilor sexuale cum sînt cărțile lui Kinsey și Master, dar care să depășească îngustimea punctelor lor de vedere. Totuși, nu cred că trebuie să așteptăm ca o asemenea carte să fie scrisă. Se poate spune deja că orice persoană care devine conștientă de această diferență și care este sensibilă la ea poate să observe în ea diferitele genuri de excitare. Se poate presupune că cei care au făcut mai multe experiențe sexuale decît se puteau face în mediul burghez al epocii victoriene dispun de o materie abundentă pentru asemenea observații. Spun că se poate *presupune*, deoarece, din nefericire, numărul sporit de experiențe sexuale nu a dus în suficientă măsură la discernerea diferențelor calitative dintre ele. Totuși, sînt sigur că există oameni care pot să verifice validitatea distincției, cu condiția să reflecteze asupra ei.

Acum putem aborda alte „experienţe umane“, precizînd imediat că descrierea noastră nu este, în nici un caz, exhaustivă. Tandreţea, deşi înrudită cu dorinţa sexuală nelacomă, este totuşi diferită. Freud, a cărui psihologie tratează exclusiv despre „pulsiuni“, nu putea explica tandreţea altfel decît ca rezultat al pulsiunii sexuale şi ca o dorinţă sexuală cu scop interzis. Teoria sa făcea necesară această definiţie, dar observaţia tinde să arate că tandreţea nu este un fenomen ce poate fi explicat ca o dorinţă sexuală cu scop interzis. Ea este o experienţă *sui generis*. Prima sa caracteristică este de a fi lipsită de lăcomie. Tandreţea nu cere nimic celuilalt, nici măcar reciprocitate. Ea nu are nici ţintă, nici scop particular, şi pînă şi finalitatea formei relativ nelacome de sexualitate, anume plăcerea fizică finală, îi este străină. Tandreţea nu este rezervată unui sex sau unei vîrste date. Cu excepţia, poate, a poeziei, ea se pretează mai puţin decît orice altă noţiune la exprimarea în cuvinte. În modul cel mai delicat, ea este sugerată prin privirea pe care o persoană o îndreaptă spre alta, prin atitudinea sa sau chiar prin timbrul vocii sale. Se poate afirma că ea îşi are rădăcinile în tandreţea pe care mama o încearcă pentru copilul ei, dar, chiar în această ipoteză, tandreţea umană depăşeşte cu mult tandreţea maternă pentru copil, deoarece este eliberată de legătura biologică şi de elementul narcisic întîlnite în dragostea maternă. Tandreţea nu numai că este eliberată de lăcomie, dar este de asemenea liniştită şi gratuită. Probabil că nici unul din sentimentele pe care omul şi le-a creat în cursul istoriei sale nu depăşeşte tandreţea ca expresie pură a calităţii umane.

Compasiunea şi empatia sînt două sentimente direct înrudite cu tandreţea, dar care nu se identifică cu ea. Esenţa compasiunii constă în „a suferi cu“ sau, într-un sens mai larg, „a simţi împreună cu“ celălalt. Aceasta înseamnă că celălalt nu este privit din exterior — ca „obiect“ al preocupării mele şi al interesului meu (să nu uităm că „obiect“ şi „obiecţie“ au aceeaşi rădăcină) —,

ci este perceput din interior. Înseamnă a simți în sinea ta ceea ce simte el. Este vorba de o relație care nu merge de la „eu" la „tu", ci de o relație caracterizată prin fraza: eu *sînt* tu (Tat Twam Asi). Compasiunea și empatia implică o aceeași simțire a mea cu a celuilalt și, prin urmare, în această experiență el și eu sîntem unul. Dacă ceea ce simt eu în mine corespunde cu ceea ce simte celălalt, cunoașterea celuilalt este o cunoaștere reală. Dacă lucrurile nu stau așa și dacă celălalt rămîne un obiect, eu aș putea să știu multe *despre el*, dar nu *l-aș cunoaște*[6]. Goethe a exprimat foarte succint acest gen de cunoaștere: „Omul se cunoaște pe sine doar întrucît cunoaște lumea, pe care o zărește numai în sine, iar pe sine numai în ea. Fiecare lucru nou, privit bine, deschide în noi un nou organ de percepție"[7].

Posibilitatea acestui gen de cunoaștere, bazată pe depășirea clivajului dintre subiectul care observă și obiectul observat, implică, bineînțeles, promisiunea umanistă pe care am menționat-o mai sus: fiecare persoană poartă în ea întreaga umanitate; fiecare dintre noi este, în același timp și în grade variabile, sfînt și criminal, și deci nu există nimic la celălalt pe care noi să nu-l resimțim ca o parte din noi înșine. Această experiență presupune ca noi să ne eliberăm de îngustimea legăturilor obișnuite, fie că este vorba de legă-

---

[6] În psihanaliză sau în formele asemănătoare de psihoterapii profunde, o cunoaștere a pacientului depinde de capacitatea analistului de a-l cunoaște *pe el*, și nu de posibilitatea sa de a reuni datele suficiente pentru a ști mai mult *în legătură cu el*. Datele privitoare la dezvoltarea și experiențele pacientului sînt adeseori utile pentru a-l cunoaște, dar ele nu sînt nimic altceva decît complemente ale acestei cunoașteri care nu necesită „date", ci implică mai degrabă o deschidere totală spre celălalt și spre sine însuși. Ea poate să intervină în prima clipă cînd vedem o persoană, după cum alteori poate să intervină cu mult după, dar actul de cunoaștere este un act intuitiv, spontan, care nu reprezintă o concluzie extrasă din observații acumulate continuu despre biografia subiectului.

[7] J.W. Goethe. *Gîndirea lui Goethe în texte alese*, vol. 2, Editura Minerva, București, 1973, p. 188. — *Nota trad.*

turile de sînge, fie, într-un sens mai larg, de legăturile cu cei cu care împărțim aceleași alimente, cu care vorbim aceeași limbă și care posedă aceleași „bun-simț" ca noi. *A cunoaște* oamenii în sensul unei cunoașteri inspirate de compasiune și empatie presupune ca noi să ne debarasăm de limita legăturilor cu o societate, o rasă, o civilizație date și să pătrundem în esența acestei realități umane prin care noi sîntem în mod esențial umani. Adevărata compasiune și cunoaștere a omului, ca și arta, au fost în mare măsură subestimate ca factori revoluționari de dezvoltare a omului. Este un fenomen remarcabil că, în dezvoltarea capitalismului și a moralei sale, compasiunea (sau mila), virtute cardinală în lumea medievală, încetează să mai fie o virtute. (De exemplu, printre virtuțile enumerate de Benjamin Franklin, dragostea, mila și compasiunea nici nu sînt măcar menționate.) Noua normă morală este „progresul", și prin progres se înțelege în mod fundamental „progresul *economic*", creșterea producției și crearea unui sistem de producție tot mai eficient. Toate calitățile umane care servesc „progresul" sînt virtuoase; cele care îl împiedică trebuie blamate. Este sigur că mila nu stimulează „progresul", ci, dimpotrivă, îl frînează. Compasiunea ar întrerupe continuitatea „progresului", fie că este vorba de exploatarea desăvîrșită a muncitorului din secolul al XIX-lea, fie de suprimarea concurentului sau chiar de publicitatea pentru produse inutile. Deci, de acum înainte, ea nu mai poate să fie o virtute, ci un semn de sentimentalism sau de stupiditate absolută. Urmărirea progresului ca normă etică principală le permite oamenilor să acționeze cu „conștiința împăcată" atunci cînd ei se comportă într-un mod inuman și fără compasiune. Această tendință și-a găsit expresia ei ultimă după primul război mondial. În timpul războiului, principiul întrebuințării nelimitate a forței ca mijloc de atingere a scopurilor politice era încă restrîns de considerente inspirate de compasiune, care sugerau interdicția de a ucide civili neînarmați. De atunci, asemenea considerente,

practic, au dispărut. Distrugerea masivă a populațiilor civile prin atacuri aeriene în timpul celui de-al doilea război mondial, metodele de exterminare a țăranilor pașnici din Vietnam, utilizarea torturii în regimurile dictatoriale demonstrează totala dispariție a compasiunii în urmărirea scopurilor politice și economice. Această creștere aparentă a cruzimii corespunde în mare parte cu o diminuare a compasiunii.

În societatea industrială modernă, actele de compasiune au fost înlocuite prin „filantropie", formă alienată și organizată birocratic de a avea conștiința împăcată. Astfel, banii, cîștigați adesea cu o lipsă totală de compasiune, sînt dăruiți cu o aparență de compasiune. Nici chiar sentimentul sporit al justiției sociale, care a permis societatea bunăstării, nu este o expresie a compasiunii. Această societate este rezultatul unor motivații strîns legate între ele: nevoia unei piețe de consum crescînde, presiunea politică a celor săraci (și, indirect, teama de revoluție), sentimentul crescînd de egalitate democratică în țările industriale. Compasiunea nu pare să fie, într-adevăr, una din aceste motivații.

Tandrețea, dragostea și compasiunea sînt experiențe sensibile, subtile și îndeobște recunoscute ca atare. Aș dori să vorbesc acum despre cîteva „experiențe umane" care nu sînt considerate ca sentimente, ci sînt numite de obicei atitudini. Ceea ce le deosebește în principal de experiențele tratate pînă acum este că ele nu exprimă aceeași relație directă cu semenul, ci constituie mai degrabă experiențe interioare care nu se referă la ceilalți decît într-o manieră secundară. Din acest al doilea grup de „experiențe umane", prima pe care intenționez s-o descriu este „*interesul*". În epoca noastră, termenul „interes" și-a pierdut aproape în totalitate sensul. A spune „sînt interesat" de cutare sau cutare lucru echivalează oarecum cu a spune: „Nu încerc în această privință un sentiment profund, dar nici nu sînt

cu totul indiferent". Este unul din cuvintele de camuflaj care maschează lipsa de intensitate și care este suficient de vag pentru a acoperi aproape totul, de la expresia „a avea un interes în anumite acțiuni industriale" pînă la „a fi interesat de o fată". Dar această degradare a sensului, atît de răspîndită, nu ne poate împiedica să întrebuințăm cuvintele în sensul lor originar și să le redăm demnitatea proprie. „Interes" vine din latinescul „*interesse*", ceea ce înseamnă „a fi între". Dacă eu sînt interesat, eu trebuie să depășesc eul meu, să fiu deschis spre lume și să mă angajez în ea. Interesul este bazat pe activitate. Este atitudinea relativ constantă care ne permite să percepem, atît din punct de vedere intelectual, cît și emoțional și senzual, lumea exterioară. Persoana care se interesează devine o persoană interesantă pentru ceilalți, deoarece interesul este contagios pentru cei care nu pot să se intereseze fără a fi ajutați de alții. Semnificația cuvîntului interes devine și mai clară cînd ne gîndim la contrariul său: curiozitatea. Persoana curioasă este fundamental pasivă. Ea vrea să fie hrănită cu știri și cu senzații, și niciodată acestea nu-i sînt de ajuns în măsura în care cantitatea informațiilor constituie un substitut al calității profunde a cunoașterii. Bîrfa este domeniul de vîrf al curiozității, fie că este vorba de flecăreala femeii care stă la fereastră și observă cu ochi de spion ceea ce se petrece în micul său tîrg de provincie, fie de zvonurile care umplu coloanele ziarelor, de acel „se zice" rostit frecvent la întîlnirile profesorilor din facultăți sau la întrunirile cadrelor de conducere ale birocrației, fie de pălăvrăgelile de la cocteilurile scriitorilor și artiștilor. Prin însăși natura sa, curiozitatea este insațiabilă în măsura în care, dincolo de reaua sa voință, nu răspunde niciodată cu adevărat la întrebarea: cine este celălalt?

Interesul are multe obiecte: persoanele, plantele, animalele, ideile, structurile sociale. Interesul unei persoane depinde, într-o anumită măsură, de temperamentul și de caracterul său specific. Obiectele de interes sînt, totuși, secundare. Inte-

resul este o atitudine răspîndită și o formă de relație cu lumea care se poate defini, în sensul său foarte larg, ca interesul unei ființe pentru tot ceea ce este viu și pentru tot ceea ce se dezvoltă. Chiar atunci cînd sfera de interes a unei persoane pare să fie restrînsă, nu va fi greu să-i trezim interesul, dacă acesta este autentic, pentru alte domenii prin simplul fapt că ea este o persoană interesată.

Responsabilitatea este o altă „experiență umană" pe care aș vrea s-o examinez. Cuvîntul „responsabilitate" și-a pierdut și el sensul originar; de obicei, termenul este întrebuințat ca sinonim al datoriei. Datoria este însă un concept care aparține de domeniul nonlibertății, în timp ce responsabilitatea merge mînă-n mînă cu libertatea.

Deosebirea dintre datorie și responsabilitate corespunde distincției dintre conștiința umanistă și conștiința autoritară. Conștiința autoritară este, în esență, dispoziția de a urma comandamentele autorității căreia i te supui; ea este supunerea glorificată. Conștiința umanistă înseamnă disponibilitatea de a asculta vocea propriei sale umanități; ea este independentă de ordinele date de către alții[8].

Este greu să clasificăm alte două tipuri de experiențe umane în termeni de sentimente, atitudini și afecte. Astfel de clasificări nici nu sînt foarte importante de vreme ce toate aceste categorii sînt bazate pe distincții tradiționale, a căror validitate este azi pusă în discuție. Mă refer la experiența identității și la cea a integrității.

În ultimii ani, problema identității s-a situat pe primul plan al discuțiilor psihologice, stimulate în special de excelenta lucrare a lui Erik Erikson. Acesta a vorbit despre „criza identității", și, neîndoielnic, a atins una dintre problemele psihologice majore ale societății industriale. Dar, după părerea mea, el nu a mers nici destul de departe,

[8] Conceptul freudian al supraeului constituie o formulare psihologică a conștiinței autoritare. Aceasta din urmă ordonă să fie urmate poruncile și interdicțiile tatălui, prelungite mai tîrziu de cele ale instanțelor sociale.

nici destul de profund pentru a ajunge la o înțelegere totală a fenomenului identității și a crizei identității. În societatea industrială oamenii sînt transformați în obiecte, dar obiectele nu au identitate. Orice automobil „Ford“ de un anumit model și dintr-un anumit an nu este oare identic cu orice alt „Ford“ de același model și, în același timp, nu diferă de alte modele și de alte serii? Orice hîrtie de un dolar nu are oare identitatea sa? Un dolar nu este oare identic cu un alt dolar în măsura în care el are același desen, aceeași valoare, același curs de schimb, dar, în același timp, nu este și diferit de oricare alt dolar în măsura în care hîrtia este de calitate diferită din pricina uzurii cauzate de circulația bancnotei? Cînd vorbim însă de identitate, vorbim de o calitate care nu aparține lucrurilor, ci este apanajul omului.

Așadar, ce înseamnă identitatea în sens uman? Există numeroase abordări ale problemei, dar aș vrea să insist în mod deosebit asupra conceptului de identitate ca experiență ce permite unei persoane să spună în mod legitim „eu“ — eu, ca pol activ care organizează toate activitățile mele, prezente sau potențiale. Această experiență a „eului“ nu există decît într-o stare de activitate spontană; ea nu există într-o stare pasivă și semivigilă, în care oamenii sînt suficient de treji pentru a-și vedea de treburile lor, dar insuficient de treji pentru a-și simți „eul“ ca un pol activ în interiorul lor[9]. Acest concept al eului este diferit de conceptul de ego. (Nu întrebuințez acest termen în sens freudian, ci în accepția populară, de exemplu cînd despre o persoană se spune că are „un mare ego“). Experiența „ego“-ului meu este experiența de mine însumi resimțită ca un obiect; totul este simțit în termenii *posesiei:* corpul pe care îl am, memoria pe care o posed, banii, casa, poziția socială, puterea, copiii, proble-

[9] În gîndirea orientală, centrul acestui „eu“ era situat între ochi, în punctul unde limbajul mitologic plasa „cel de-al treilea ochi“.

mele pe care *le am*. Eu mă percep ca pe un obiect și rolul meu social este reificat. Mulți oameni confundă identitatea ego-ului cu identitatea „eului" sau a „sinelui". Diferența este fundamentală și fără greș. Experiența ego-ului și identitatea ego-ului sînt bazate pe conceptul de posesie. Eu dețin ego-ul meu, așa cum posed alte obiecte pe care le posedă acest ego. Identitatea „eului" sau a „sinelui" se referă la categoriile existenței, și nu la cele ale posesiei. Eu sînt „eu" numai în măsura în care sînt viu, interesat, activ, în legătură cu alții, în măsura în care am realizat integrarea imaginii pe care o ofer celorlalți sau mie însumi în nucleul personalității mele. Criza de identitate a epocii noastre este bazată, în esență, pe alienarea crescîndă și pe reificarea omului, și ea nu poate fi rezolvată decît în măsura în care omul își regăsește viața, redevine activ. Nu există racursiuri psihologice pentru soluționarea crizei de identitate, singura cale este transformarea omului alienat în ființă pe deplin vie[10].

Accentul crescînd pus pe ego în raport cu eul, pe posesie în raport cu existența, își găsește o expresie flagrantă în dezvoltarea limbajului nostru. A devenit comună exprimarea „am o insomnie" în loc de „nu pot să dorm"; sau „am o problemă" în loc de „mă simt trist, dezolat etc."; sau „am făcut o căsătorie fericită" (uneori o „căsătorie reușită") în loc de a spune „eu și cu soția mea ne iubim". Toate categoriile existenței sînt transformate în categorii ale posesiei. Ego-ul, static și inamovibil, se leagă cu lumea în virtutea posesiei obiectelor, în timp ce sinele este legat de lume într-un proces de participare. Omul modern are tot ce dorește: o mașină, o casă, un loc de muncă, o familie, copii, plictiseli, satisfacții și, dacă toate acestea nu sînt suficiente, are și un psihanalist. El nu *este* nimic.

---

[10] Spațiul restrîns din această carte nu ne permite să discutăm în detaliu diferența dintre conceptul de identitate prezentat aici și cel al lui Erikson. Cu altă ocazie sper să public o analiză detaliată privind această diferență.

Integritatea este un concept care-l presupune pe cel de identitate. Despre el se poate vorbi succint, deoarece integritatea semnifică în special voința de a nu viola în nici un fel propria sa identitate. Principalele tentații de a viola propria sa identitate sînt astăzi ocaziile de avansare în societatea industrială. În măsura în care viața în interiorul societății îl face oricum pe om să se simtă ca un obiect, sentimentul identității a devenit un fenomen rar. Dar problema se complică deoarece, dacă există un fenomen conștient de identitate de felul celui descris mai sus, există, de asemenea, și un gen de identitate inconștientă. Înțeleg prin aceasta că unele persoane care au devenit în mod conștient obiecte păstrează inconștient sentimentul identității lor tocmai pentru că procesul social nu a reușit să le transforme complet în obiecte. Acești oameni, cînd cedează ispitei de a-și viola integritatea, au un sentiment de culpabilitate care provoacă un rău a cărui cauză le este inconștientă. Pentru psihanalistul ortodox este foarte ușor să explice acest sentiment de culpabilitate prin dorințele incestuoase sau prin „homosexualitatea inconștientă". În măsura în care o persoană nu este complet moartă — în sensul psihologic al termenului —, este adevărat că ea se simte vinovată că trăiește fără integritatea sa.

După ce am vorbit despre identitate și integritate, ar trebui să menționăm, fie și pe scurt, o altă atitudine pentru care monseniorul W. Fow a ales un termen excelent: *vulnerabilitatea*. Persoana care se simte ca ego și al cărei simț al identității este cel al ego-identității vrea, în mod firesc, să protejeze această stare, adică corpul său, memoria sa, proprietatea sa etc., precum și opțiunile sale emoționale devenite o parte a ego-ului său. Ea este constant în defensivă pentru a se proteja de orice persoană sau de orice experiență care ar putea să deranjeze permanența și soliditatea existenței sale mumificate. Dimpotrivă, persoana care trăiește după criteriile existenței,

și nu după cele ale posesiei, acceptă să fie vulnerabilă. Ea nu posedă nimic, dar ea există pentru că este vie. Ori de cîte ori însă își pierde simțul activității, ori de cîte ori este distrată, ea riscă să nu mai aibă nimic și să nu mai fie nimeni. Ea nu poate face față acestui pericol decît printr-o agilitate, o veghe și o vivacitate constante; dar ea este, totuși, vulnerabilă, comparată cu omul ego-ului, care este în siguranță pentru că *are* fără *să fie*.

Dacă nu aș fi tratat în detaliu despre ele în primul capitol, aș fi vorbit aici de speranță, de credință și de curaj, ca și de alte „experiențe umane".

Analiza tuturor formelor de manifestare a „experiențelor umane" este incompletă fără explicitarea fenomenului pe care-l presupun toate aceste experiențe: *transcendența*.

În dorința noastră de conservare fizică ne supunem impulsului biologic înscris în noi de la nașterea substanței vii și transmis de-a lungul milioanelor de ani de evoluție. Dorința de a trăi „dincolo de conservare" este o creație a omului în istorie: este alternativa pe care el poate s-o opună disperării și eșecului.

Pentru a încheia această analiză a „experiențelor umane", se poate spune că *libertatea* este o calitate esențială a stării total umane. În măsura în care transcendem domeniul conservării fizice și în măsura în care nu sîntem dominați de teamă, neputință, narcisism, dependență etc., noi transcendem constrîngerea. Dragostea, tandrețea, rațiunea, interesul, integritatea și identitatea sînt toate vlăstare ale libertății. Permițînd dezvoltarea a ceea ce este specific uman, libertatea politică reprezintă condiția libertății umane; dar, într-o societate alienată care contribuie la dezumanizarea omului, libertatea politică devine o nonlibertate.

6
Valorile și normele

Pînă acum nu am abordat unul dintre elementele fundamentale ale situației umane, adică nevoia omului de a avea valori pentru a-și orienta actele și sentimentele. Bineînțeles, în mod obișnuit există o antinomie între ceea ce oamenii consideră a fi valorile lor și valorile efective care îi conduc fără ca ei să fie conștienți de acest lucru. În societatea industrială, valorile oficiale, conștiente sînt cele ale tradiției religioase și umane: spiritul individual, dragostea, compasiunea, speranța etc. Dar aceste valori au devenit ideologii pentru majoritatea oamenilor și ele nu mai intervin în motivarea conduitei umane. Valorile inconștiente care motivează direct conduita umană sînt cele produse de sistemul social al societății industriale birocratice, adică valorile proprietății, consumului, situației sociale, distracțiilor palpitante, amuzamentului. Această antinomie între valorile conștiente, dar nonefective, și valorile inconștiente, dar efective, provoacă tulburări ale personalității. Omul e încercat de un sentiment de vinovăție cînd trebuie să acționeze diferit de felul în care a fost învățat și cînd trebuie să nu fie fidel față de el însuși, ceea ce îl face să-și piardă încrederea în el și în alții. Tînăra generație a recunoscut această antinomie și a luat poziție, fără compromis, împotriva ei.

Valorile, date sau primite, nu sînt categorii nestructurate; ele formează o ierarhie în care anumite valori supreme le determină pe altele, ca niște corolare necesare realizării primelor. Dezvoltarea experiențelor specific umane, despre care tocmai am vorbit, constituie sistemul de valori în cadrul tradiției psihospirituale a Occidentului, Indiei și Chinei din ultimii 4000 de ani. Atîta timp cît aceste valori se bazau pe revelație, ele legau pe cei care credeau în ele de sursa revelației și, în Occident, de Dumnezeu. (Valorile budismului și taoismului nu erau bazate pe reve-

lația făcută de o ființă superioară.) În budism, validitatea valorilor decurge din condiția de suferință umană fundamentală, din recunoașterea sursei sale — lăcomia — și din recunoașterea căilor de a depăși lăcomia, adică „cele opt căi nobile". Din această cauză, ierarhia budistă a valorilor este deschisă oricărei persoane, ea neavînd ca premisă decît gîndirea rațională și experiența umană autentică. Pentru oamenii din Occident se pune întrebarea dacă ierarhia valorilor prezentată de religia occidentală poate să aibă alt fundament decît cel al revelației prin Dumnezeu.

În rezumat, găsim la cei care refuză autoritatea lui Dumnezeu ca fundament al valorilor următoarele scheme:

1. Un relativism complet din care decurge că toate valorile sînt o problemă de gust personal și nu pot să aibă alt fundament decît acest gust. Filosofia lui Sartre nu diferă fundamental de acest gen de relativism în măsura în care proiectul uman liber ales îl poate constitui orice și el poate să aibă valoare supremă, cu condiția să fie autentic.

2. Valorile socialmente imanente reprezintă un alt concept de valoare. Apărătorii acestei poziții avansează ideea că perpetuarea fiecărei societăți, cu structurile și contradicțiile sale proprii, trebuie să fie scopul suprem al tuturor membrilor săi și că normele care permit perpetuarea acestei societăți sînt cele mai înalte valori pentru individ. În această optică, normele morale sînt identice cu normele sociale, normele sociale servind la perpetuarea întregii societăți cu nedreptățile și contradicțiile ei. Este evident că elita care guvernează o societate întrebuințează toate mijloacele aflate la dispoziția ei pentru a crea impresia că normele sociale pe care se bazează puterea ei sînt sacre și universale, prezentîndu-le ca o revelație a lui Dumnezeu sau ca fiind inerente naturii umane.

3. Valorile biologic imanente constituie un alt punct de vedere asupra naturii valorilor. Unii reprezentanți ai acestui curent de gîndire argumentează că experiențe precum dragostea, loiali-

tatea, solidaritatea de grup își au originea în sentimente corespunzătoare la animal: se consideră că dragostea umană și tandrețea își au originile în atitudinea femelelor față de puii lor; solidaritatea și-ar avea rădăcinile în coeziunea de grup care se întîlnește la numeroase specii animale. În favoarea acestui punct de vedere pot fi spuse multe lucruri, dar el nu elucidează, cu toate acestea, diferența dintre tandrețea umană, solidaritatea umană, celelalte „experiențe umane" și experiențele observate la animal. Analogiile dintre om și animal, prezentate de autori ca, bunăoară, Konrad Lorenz, sînt departe de a fi convingătoare. Sistemele de valori biologic imanente duc la rezultate care sînt chiar contrariul sistemului orientat uman despre care am vorbit aici. Într-o binecunoscută variantă a darvinismului social, egotismul, spiritul de competiție și agresivitatea sînt considerate ca cele mai înalte valori, deoarece sînt presupuse a fi principiile esențiale de care depind conservarea și evoluția speciei.

Sistemul de valori corespunzător punctului de vedere prezentat în această carte este fundamentat pe conceptul pe care Albert Schweitzer l-a numit „respectul vieții". Tot ceea ce contribuie la cea mai mare dezvoltare a capacităților specifice ale omului, tot ceea ce favorizează viața este considerat ca valoros. Tot ceea ce înăbușă viața și paralizează activitatea este considerat ca negativ sau rău. Toate normele marilor religii umaniste, precum budismul, iudaismul, creștinismul, islamismul, sau cele ale marilor filosofi umaniști, de la presocratici pînă la gînditorii contemporani, sînt elaborări specifice ale acestui principiu general al valorilor. Depășirea cupidității, iubirea aproapelui, cunoașterea adevărului (ceea ce înseamnă altceva decît cunoașterea necritică a faptelor) sînt scopuri comune tuturor sistemelor religioase și tuturor filosofiilor umaniste ale Occidentului și Orientului. Omul nu a putut să descopere aceste valori decît prin atingerea unui anumit stadiu în dezvoltarea economică și socială, care îi lasă suficient timp și energie pentru a

depăși scopurile simplei conservări fizice. Din momentul în care acest stadiu a fost atins, aceste valori au fost recunoscute și, pînă la un anumit punct, practicate în cadrul societăților celor mai disparate — de la gînditorii triburilor ebraice la filosofii cetăților-state grecești și ai Imperiului roman, la teologii din societatea feudală a evului mediu, la gînditorii Renașterii, la filosofii din epoca Luminilor, pînă la gînditori ca Goethe și Marx în societatea industrială și, în zilele noastre, la Einstein și Schweitzer. Nu încape îndoială că practicarea acestor valori în faza actuală a societății industriale devine din ce în ce mai dificilă tocmai pentru că omul reificat acordă puțin spațiu experienței de viață și, în locul acestei experiențe, urmează principiile care au fost programate pentru el de mașină.

Orice speranță reală a unei victorii asupra societății dezumanizate și asupra megamașinii, orice speranță de a construi o societate industrială umanistă depinde de resurecția valorilor tradiționale și de nașterea unei societăți în care dragostea și integritatea să fie posibile.

Dacă se admite că valorile (pe care eu le numesc umaniste) merită respect și considerație pentru că ele se bucură efectiv de unanimitate în formele cele mai înalte de civilizație, trebuie să ne întrebăm dacă există un mijloc științific de a face aceste valori obligatorii sau, cel puțin, sugestive în cel mai înalt grad, ca norme care să motiveze viețile noastre și să constituie principiile directoare ale tuturor demersurilor și activităților sociale plănuite.

Pe baza celor spuse mai înainte, susțin ideea că validitatea normelor se întemeiază pe condițiile existenței umane. Personalitatea umană constituie un sistem care posedă o exigență minimală: aceea de a evita nebunia. Dar dacă această exigență este satisfăcută, omul poate să aleagă: el își poate consacra viața economisirii sau producerii, iubirii sau urii, existenței sau posesiei etc. Oricare ar fi alegerile sale, omul construiește o structură (caracterul său) în care sînt dominante

anumite orientări; altele decurg din acestea cu necesitate. Legile existenței umane nu conduc nicidecum la postulatul unui *singur* joc de valori posibil. Ele conduc la alternative și noi trebuie să decidem cu privire la superioritatea unor alternative în raport cu altele.

Dar a vorbi de „norme superioare" nu înseamnă oare a face prezumții asupra rezultatului? Cine decide cu privire la ceea ce este superior? Răspunsul la această întrebare va fi facilitat dacă luăm mai întîi cîteva alternative concrete: dacă omul este privat de libertatea sa, el va deveni resemnat și vlăguit sau agresiv și furios. Dacă se plictisește, va deveni indiferent față de viață sau pasiv. Dacă este redus la a fi echivalentul unei cartele de calculator, își va pierde originalitatea, creativitatea și orice interes. Dacă exagerez unii factori, minimalizez, într-o manieră corespunzătoare, alții.

Ne putem întreba atunci care sînt, printre aceste posibilități, cele ce par preferabile: structura vie, plină de bucurie, interesată, activă, pașnică, sau structura inertă, tristă, neinteresată, pasivă și agresivă?

Important e să recunoaștem că avem de-a face cu structuri și că nu putem selecționa elementele preferate ale unei structuri pentru a le combina cu elementele preferate ale altei structuri. Factorul de structurare din viața individuală și socială limitează alegerea noastră: sîntem puși să alegem între structuri, și nu între trăsături specifice, fie ele izolate sau combinate. Ceea ce mulți oameni ar dori este să reușească în societate, să fie iubiți de toată lumea și, în același timp, să fie tandri, iubitori și integrați. Pe plan social, oamenilor le-ar plăcea să aibă o societate care să dezvolte la maximum producția materială și consumul, ca și puterea politică și militară, dar, în același timp, o societate care să promoveze pacea, cultura și valorile spirituale. Asemenea idei sînt nerealiste, iar trăsăturile umane „bune" servesc în acest amestec la înfrumusețarea sau la camuflarea trăsăturilor „rele". Dacă se recunoaște că

alegerea trebuie să se facă între structuri diferite și dacă au fost sesizate cu claritate structurile care constituie „posibilități reale", dificultatea alegerii va fi în mare parte redusă, iar ezitarea în ce privește ierarhia de valori preferată va fi minimă. Persoane cu structură caracterială diferită vor fi favorabile fiecare unui sistem de valori care corespunde caracterului lor. Astfel, persoana biofilă, care iubește viața, va alege valori biofile, iar persoana necrofilă va opta pentru valori necrofile. Cei care se găsesc între ele vor încerca să evite o alegere clară și, în cele din urmă, vor face o alegere corespunzătoare forțelor dominante ale structurii lor caracteriale.

Dacă s-ar putea demonstra, pe baze obiective, că o structură de valori este superioară tuturor celorlalte, s-ar ajunge la un rezultat minor. Pentru cei care nu sînt de acord cu această structură „superioară" de valori, deoarece ea se opune exigențelor înrădăcinate în structura lor caracterială, o dovadă obiectivă nu ar avea nimic constrîngător.

Vreau totuși să presupun, în principal pe temeiuri teoretice, că se poate ajunge la norme obiective dacă se ia ca punct de plecare postulatul că este de dorit ca un sistem viu să se dezvolte și să producă maximum de vitalitate și de armonie intrinsecă, adică, la nivel subiectiv, de bunăstare. O examinare a sistemului „Om" poate arăta că normele biofile contribuie la creșterea și la forța sistemului, în timp ce normele necrofile duc la nefuncționare și la patologie. Validitatea normelor ar decurge astfel din rolul pe care îl au ele în realizarea optimului de creștere și de bunăstare și în reducerea la minimum a insatisfacției.

În realitate, majoritatea oamenilor oscilează între sisteme de valori și deci nu se dezvoltă niciodată complet într-o direcție sau alta. Ei nu posedă nici virtuți mari, dar nici mari defecte. Ei sînt asemenea unei monede căreia i s-a tocit desenul, cum frumos spune Ibsen în *Peer Gynt:* omul nu are nici „eu", nici identitate, dar îi este teamă să afle acest lucru.

Capitolul al V-lea
ETAPELE UMANIZĂRII SOCIETĂȚII TEHNOLOGICE

1
Premise generale

Cînd se examinează posibilitatea umanizării societății industriale așa cum s-a dezvoltat ea în cursul celei de-a doua revoluții industriale, trebuie să începem prin a lua în considerare instituțiile și metodele care, din motive atît psihologice, cît și economice, nu pot fi abandonate fără a risca dezagregarea totală a societății. Aceste elemente sînt: 1) întreprinderea centralizată la scară mare, care s-a dezvoltat în cursul ultimelor decenii în stat, în lumea de afaceri, în universitate, în spitale etc. Acest proces de centralizare continuă, și în curînd aproape toate activitățile utile vor fi asigurate de către mari sisteme; 2) planificarea la scară extinsă, în interiorul fiecărui sistem, rezultînd din centralizare; 3) „cibernetizarea", adică cibernetica și automatizarea, ca principii esențiale de control teoretic și practic, ordinatorul fiind elementul cel mai important al automatizării.

Nu trebuie să ne oprim la aceste trei elemente. Există un alt element care apare în toate sistemele sociale, și anume sistemul Om. Așa cum am arătat mai înainte, aceasta înseamnă că natura umană nu este maleabilă, că ea permite numai un număr restrîns de structurări posibile și ne pune în prezența anumitor alternative verificabile. În societatea tehnologică, alternativa esențială este următoarea: dacă omul se plictisește, este pasiv, nu are sentimente și nu are decît o capacitate cerebrală unilaterală, el dezvoltă simptome de angoasă, de depresiune, de depersonalizare, de indiferență față de viață și de violență. De fapt, așa cum a scris Robert H. Davis într-un studiu clarvăzător, „implicațiile îndepărtate ale unei lumi cibernetizate sînt neliniștitoare pentru

sănătatea mentală"[11]. Trebuie să subliniem acest aspect, deoarece majoritatea planificatorilor tratează factorul uman ca și cum el ar putea să se adapteze, fără perturbații, la toate situațiile.

Posibilitățile actuale sînt puțin numeroase și ușor de verificat. Prima constă în a continua în direcția în care am mers pînă acum. Aceasta ar conduce la războiul termonuclear, la dezastrul ecologic, la o gravă patologie. A doua posibilitate este de a încerca să schimbăm această orientare printr-o mișcare violentă. Aceasta ar amenința cu prăbușirea ansamblului sistemului și ar duce la o formă sau alta de dictatură militară sau la fascism. A treia posibilitate este umanizarea sistemului, în scopul creșterii și bunăstării omului, ceea ce presupune schimbări revoluționare efectuate treptat și rezultînd din dorințele unei mari părți a populației, motivate prin realism, rațiune și dragoste de viață. Poate fi făcut acest lucru, și pe ce cale? — aceasta este întrebarea.

Aproape că nu mai este nevoie să precizez că nu am intenția să prezint „un plan" care să arate cum urmează să fie realizat acest scop. Dealtfel, nici nu ar fi posibil într-o carte mică; ar fi necesare pentru aceasta numeroase studii care ar putea fi făcute numai prin colaborarea unor oameni interesați și competenți. Aș dori să discut numai despre etapele care îmi par cele mai importante: 1) planificarea care cuprinde sistemul Om, bazată pe norme extrase din examinarea funcționării optimale a ființei umane; 2) activizarea individului prin metode de activitate și de responsabilitate directe și prin transformarea metodelor actuale ale birocrației alienate în metode de gestiune* umană; 3) schimbarea tipului de consum, pentru ca acesta să servească la

---

[11] *The Advance of Cybernation: 1965—1985*, în *The Guaranteed Income*, editat de Robert Theobald, Doubleday Anchor Books, New York, 1967.

* În engleză: *management*. — *Nota trad.*

activizare și la descurajarea „pasivizării“[12]; 4) apariția a noi forme de orientare și de devoțiune psihospirituale.

2
Planificarea umanistă

Continuînd analiza planificării începută în capitolul al III-lea, aș vrea să reafirm că orice planificare stă sub semnul unor judecăți de valoare și al unor norme de care autorii ei sînt conștienți sau nu. Acest lucru este la fel de adevărat pentru orice planificare făcută prin ordinator. Selectarea faptelor care alimentează ordinatorul, precum și programarea implică judecăți de valoare. Faptele și programarea destinate obținerii unui maximum de randament economic diferă de cele necesare pentru obținerea unui maximum de bunăstare umană, exprimată în termeni de plăcere, de interes în muncă etc.

Aici se pun mai multe întrebări grave: nu trebuie oare să acceptăm valorile tradiționale validate prin consens sau admise din motive sau înclinații personale, cu scopul de a obține o cunoaștere a valorilor umane? În capitolul al IV-lea am considerat că bunăstarea, ca și nefericirea omului pot fi analizate într-o manieră empirică și obiectivă. Condițiile bunăstării pot fi verificate ca și cele ale dereglărilor fizice și mentale. Un studiu al sistemului Om poate să conducă la acceptarea de valori obiectiv valabile, bazate pe faptul că ele permit funcționarea optimală a sistemului sau, cel puțin, dacă avem în vedere alternativele posibile, la acceptarea de norme umaniste considerate ca fiind preferabile contrariului lor de către majoritatea oamenilor.

---

[12] Creez acest cuvînt paralel cu „activizare“. Deși nu se găsește în dicționar, el nu este mai puțin util, deoarece există împrejurări care-l fac pe om mai activ și altele care-l fac mai pasiv.

În orice mod ar fi fundamentate normele umaniste, obiectivul principal al unei societăți umanizate poate fi definit astfel: schimbarea vieții noastre economice, sociale și culturale pentru a stimula și favoriza creșterea și vivacitatea omului, și nu pentru a le frîna, pentru a activiza individul, și nu pentru a-l face pasiv și supus, pentru ca posibilitățile noastre tehnologice să servească dezvoltării omului.

Pentru aceasta trebuie să redobîndim controlul asupra sistemului economic și social; voința umană condusă de rațiune și de căutarea unei vivacități optimale trebuie să stea la baza deciziilor.

Date fiind aceste obiective generale, în ce constă planificarea umanistă? *Mașinile și ordinatoarele trebuie să devină un organ funcțional al sistemului social orientat spre viață, și nu un cancer care începe să roadă sistemul și care, în cele din urmă, riscă să-l ucidă.* Mașinile și ordinatoarele trebuie să devină mijloace în slujba unor scopuri determinate prin rațiune și prin voința umană. Valorile care determină selecția faptelor și influențează programarea ordinatorului trebuie să se sprijine pe o cunoaștere a naturii umane, a diverselor ei manifestări, a formelor ei optimale de dezvoltare și a nevoilor reale care conduc la această dezvoltare; într-adevăr, omul, și nu tehnica, trebuie să devină sursa ultimă a valorilor, dezvoltarea umană optimală, și nu producția maximală, trebuie să devină criteriul oricărei planificări[13]. În sfîrșit, dezvoltarea umană, și nu

[13] Hasan Ozbekhan a formulat foarte succint această problemă: „Iată unde am eșuat noi: în a atribui un sens operațional elementelor așa-zise dezirabile care ne motivează, în a pune în discuție valoarea lor intrinsecă, în a evalua consecințele pe termen lung ale aspirațiilor și acțiunilor noastre, în a ne întreba dacă rezultatul pe care părem să-l așteptăm corespunde, de fapt, cu acea *calitate a vieții* pentru care luptăm — și dacă acțiunile noastre curente ne vor conduce la ea. Cu alte cuvinte, această concepție despre planificare corespunde unui faliment profund al planificării". Sînt, de asemenea, recunoscător lui H. Ozbekhan pentru sugestiile făcute în comunicări personale ulterioare și lui Lartin K. Starr și Raymond G. Brown pentru sugestiile pe care mi le-au dat.

„progresul" industrial, trebuie să devină principiul suprem al organizării sociale.

Dealtminteri, planificarea economică trebuie să fie extinsă la ansamblul sistemului economic, iar sistemul Om trebuie să fie integrat în ansamblul sistemului social. Omul, ca planificator, trebuie să fie conștient de rolul omului ca element al întregului sistem. Fiind singurul reprezentant al unei vieți conștiente de ea însăși, omul trebuie, atunci cînd elaborează și analizează un sistem, să facă din el însuși obiectul sistemului studiat. *Aceasta înseamnă că cunoașterea omului, a naturii sale și a posibilităților reale ale manifestărilor sale trebuie să devină una din datele de bază ale oricărei planificări.*

Ceea ce a fost spus pînă în prezent despre planificare era fundamentat pe supoziția teoretică că planificatorii sînt determinați în esență de dorința lor de a realiza o bunăstare optimală a societății și a indivizilor care o compun. Dar, din nefericire, în practică, o asemenea supoziție nu se verifică. (Bineînțeles, nu vorbesc de *ideile* pe care planificatorii le au despre propriile lor motivații. Ca și majoritatea oamenilor, ei cred că motivele lor sînt raționale și morale. Majoritatea oamenilor au nevoie de asemenea raționalizări (ideologii) pentru a acționa, în parte pentru a se sprijini pe un sentiment de corectitudine morală, în parte pentru a ascunde celorlalți motivațiile lor reale.) La nivelul planificării guvernamentale, interesele personale ale politicienilor se interferează cu integritatea lor și deci cu capacitatea lor de planificare umanistă. Acest pericol nu poate fi diminuat decît printr-o participare mai activă a cetățeanului la procesul de decizie și prin căutarea de căi și de metode care să permită controlul planificării statale de către cei pentru care este făcută ea[14].

Planificarea statală ar trebui oare și mai mult redusă, urmînd, ca orice planificare, inclusiv cea a sectorului public, să fie lăsată în seama marilor

[14] Mă voi ocupa de acest subiect mai departe în acest capitol.

întreprinderi? Argumentele în favoarea acestei idei sînt că marile întreprinderi nu se încurcă în proceduri demodate și că nu depind de presiuni politice fluctuante; ele sînt, dealtminteri, mai avansate decît sectorul public în analiza sistemului și în aplicarea imediată a cercetării în tehnică; ele sînt conduse de către oameni care au mai multă obiectivitate, deoarece nu trebuie să se bată periodic pentru a avea dreptul să-și continue munca. În sfîrșit, și acest lucru este foarte important, gestiunea și analiza sistemului, care sînt actualmente genuri de activitate de vîrf, atrag, evident, spirite foarte inteligente și care cunosc perfect problemele bunăstării umane. Aceste argumente și multe altele se vor foarte convingătoare, dar ele nu conving din două cauze esențiale: pe de o parte, întreprinderea nu funcționează decît pentru profitul ei, iar gustul său pentru profit, deși foarte modificat în raport cu cel al antreprenorului din secolul al XIX-lea, impietează adesea asupra intereselor primare ale colectivității; pe de altă parte, întreprinderea privată nu este supusă nici măcar controlului restrîns la care este supus guvernul într-un sistem democratic. (Dacă la aceasta s-ar obiecta că întreprinderea este controlată de piață, adică, indirect, de consumator, s-ar ignora faptul că gusturile și dorințele consumatorilor sînt amplu manipulate de întreprindere.) Tocmai pentru că conducătorii cu spirit foarte convențional sînt mai lipsiți de imaginație și de viziunea unei vieți complet umane decît de bunăvoință, ei sînt mai periculoși din punctul de vedere al unei planificări umaniste. De fapt, onestitatea personală îi face mai accesibili la îndoielile privind metodele planificării lor. Din aceste motive nu împărtășesc optimismul exprimat de John Kenneth Galbraith și de alții ca el. Planificarea întreprinderii trebuie să fie supusă controlului guvernului, muncitorilor, funcționarilor și consumatorilor; cu alte cuvinte, cei pentru care industria planifică trebuie să poată să se exprime și să voteze deciziile industriei.

3

Activizarea și eliberarea energiilor

Din ceea ce am văzut mai sus decurge că un imperativ fundamental pentru bunăstarea omului este activitatea, în sensul exercitării productive a tuturor facultăților sale; una din trăsăturile cele mai patogene ale societății noastre este tendința de a-l face pe om pasiv, pentru că el nu are posibilitatea să participe activ la treburile societății, la cele ale întreprinderii în care lucrează și, de fapt, deși într-o manieră mai puțin evidentă, nici la ale sale proprii.

Metoda „birocrației umaniste“ în opoziție cu metoda „birocrației alienate“

În acest domeniu, oamenii sînt confruntați cu o dihotomie ireală și înșelătoare. Ei cred că trebuie să aleagă între un sistem anarhic, care nu cuprinde nici organizare, nici control, și un gen de birocrație tipică societăților industriale occidentale. Dar această alternativă nu este singura: există și alte posibilități. Voi pune față-n față, în cele ce urmează, metoda „birocrației umaniste“, sau a gestiunii umane, și metoda „birocrației alienate“[15].

Metoda „birocrației alienate“ prezintă diferite caracteristici. Ea este, în primul rînd, un sistem cu sens unic: ordinele, sugestiile, planificarea emană de sus și sînt orientate spre baza piramidei. Nu există loc pentru inițiativa individuală. Persoanele sînt „cazuri“, fie că este vorba de cazuri de asistență, de cazuri medicale sau chiar, oricare ar fi sistemul de referință, de cazuri care pot fi înscrise toate pe o cartelă perforată, fără mențio-

[15] În paginile următoare voi întrebuința termenul de „gestiune umană“ în loc de „birocrație umanistă“, deoarece cuvîntul „birocrație“ în sine este adesea sinonim cu un sistem alienat.

narea însă a elementelor individuale în care rezidă întreaga diferență dintre o „persoană" și un „caz".

Metoda noastră birocratică este o metodă irresponsabilă în măsura în care ea nu „răspunde" la nevoile, la imperativele și la perspectivele individuale. Această irresponsabilitate ține, în esență, de persoana devenită un „obiect" al birocrației și considerată ca un caz. Într-adevăr, nu poți fi responsabil de un *caz*, în timp ce poți fi responsabil de o *persoană*. Această irresponsabilitate a birocratului prezintă și un alt aspect care caracterizează de mult birocrația. Simțindu-se parte a mașinii birocratice, birocratul dorește mai presus de orice să nu aibă responsabilități, adică să nu ia decizii criticabile. El preferă să evite să ia decizii care nu sînt formulate cu claritate de către codul său și, în caz de îndoială, trimite persoana care i se adresează lui la un alt birocrat, care, la rîndul lui, face același lucru. Oricine a avut de-a face cu o organizare birocratică știe că riscă să fie trimis de la un birocrat la altul și uneori, după multe eforturi, să iasă pe ușa pe care a intrat fără să fi fost vreodată ascultat altfel decît în maniera proprie birocraților — cînd amabilă, cînd nerăbdătoare —, dar aproape întotdeauna caracterizată printr-un ciudat amestec de neajutorare, de irresponsabilitate și de superioritate a birocratului față de „solicitant". Metodele noastre birocratice dau individului sentimentul că nimic nu poate fi pus în mișcare, nici organizat fără ajutorul mașinii birocratice. Rezultatul este că ea paralizează inițiativa și creează un sentiment profund de neputință.

În ce constă gestiunea umană a întreprinderii și care sînt metodele ei?

Principiul esențial al unei astfel de gestiuni este următorul: în ciuda importanței întreprinderii, a ciberneticii și a planificării, individul trebuie să fie în măsură să se afirme în fața șefilor săi, a situațiilor și a mașinilor și să înceteze să

fie o rotiță neputincioasă, fără participare activă în sistemul social. Numai afirmîndu-se, el își poate elibera energiile și își poate restabili echilibrul mental.

Acest principiu poate fi enunțat în felul următor: în birocrația alienată, puterea are un sens unic, în timp ce în gestiunea umană, ea are un sens dublu; „subiectele“[16] supuse unei decizii luate de sus reacționează după interesele lor și după voința lor proprie; reacțiile lor nu numai că ajung la cei care iau deciziile, dar îi și obligă să reacționeze. „Subiectele“ cărora li se aplică decizia au astfel dreptul să se opună celor care o iau. Această contestare presupune, înainte de toate, ca, dacă un număr suficient de „subiecte“ cere ca birocrația (la orice nivel s-ar situa aceasta) să explice și să justifice procedeele sale, responsabilii deciziilor să răspundă la această cerere.

Aceste prime sugestii au putut să genereze multiple obiecții în spiritul lectorului, și prefer să le discutăm de îndată pentru a nu-i distrage atenția de la ceea ce va urma. Să vorbim mai întîi de gestiunea întreprinderilor. Prima obiecție este, fără îndoială, că participarea activă a „subiecților“ este incompatibilă cu o gestiune și o planificare centralizată eficiente. Această obiecție ar fi plauzibilă: a) dacă nu ar exista nici un motiv de a crede că metodele actuale ale birocrației alienate sînt patogene; b) dacă nu s-ar face apel decît la metode verificate și încercate, care exclud orice soluție nouă și imaginativă; c) dacă s-ar cere ca principiul de eficiență maximală să rămînă principiul director chiar în cazul în care s-ar putea găsi noi metode. Urmînd propunerile din această carte și admițînd gravul pericol pe care metodele birocratice îl introduc în ansamblul societății noastre, această obiecție nu mai este atît de hotărîtoare pe cît ar vrea s-o creadă cei care sînt satisfăcuți de funcționarea sistemului american actual.

---

[16] În cele ce urmează voi denumi „subiecte“ pe cei care sînt supuși controlului birocrației.

O examinare concretă și detaliată a problemelor devine posibilă tocmai dacă se recunosc dificultățile, fără a se decreta de îndată că ele nu pot fi depășite. Se va trage atunci concluzia că dihotomia dintre o centralizare absolută și o descentralizare totală constituie o polarizare inutilă și că trebuie să ne preocupe de fapt o centralizare *optimală* și o participare *optimală* a membrilor.

Centralizarea optimală este gradul de centralizare care ar permite, la scară mare, o organizare și o planificare eficiente; participarea optimală este participarea care nu ar face imposibilă centralizarea și, totuși, ar acorda maximum de responsabilitate participanților. Evident, această formulare este prea generală pentru a permite o acțiune imediată. Cînd un inginer este confruntat cu o problemă atît de importantă ca aplicarea științei în tehnică, el nu se descurajează, ci recunoaște necesitatea unei cercetări pentru a o rezolva. În schimb, cînd este vorba de probleme umane, dificultățile tind să descurajeze majoritatea oamenilor.

Nelimitate în a rezolva problemele tehnice, imaginația noastră și spiritul nostru de inițiativă sînt deosebit de restrînse cînd este vorba să rezolve probleme umane. Fără îndoială, s-ar putea invoca faptul că noi nu posedăm aceeași cunoaștere a omului ca a naturii și a tehnicii, dar acest răspuns nu este convingător. De ce în acest domeniu nu posedăm cunoașterea necesară? Sau, mai precis, de ce nu întrebuințăm noi cunoașterea de care dispunem? Nimic nu se poate *demonstra* fără un studiu aprofundat, dar sînt convins că este mai puțin dificil să conciliem centralizarea și descentralizarea optimale decît a fost să găsim soluții tehnice pentru călătoriile spațiale. Dacă această cercetare nu a fost întreprinsă, motivul e că la ora actuală nu se dă prioritate descoperirii de soluții mai acceptabile din punct de vedere uman pentru organizarea noastră socială. Să precizăm totuși că în cursul ultimelor decenii a existat un mare număr

de experiențe și de discuții asupra acestei probleme, în special în domeniul psihologiei industriale și în cel al gestiunii științifice a întreprinderii.

O altă obiecție, legată adesea de precedenta, este că participarea activă nu este necesară atîta timp cît statul supervizează în mod absolut, la nivelurile legislativ și executiv, deciziile întreprinderii. Dar această obiecție nu ia în considerare faptul că astăzi statul și întreprinderile sînt atît de intim legate, încît este dificil să spunem care dintre ele o controlează pe cealaltă; în plus, deciziile politice nu sînt cu adevărat controlate de către cetățeni. Și chiar dacă ar exista o participare activă și satisfăcătoare a cetățenilor la viața politică, întreprinderea nu ar trebui să țină seama numai de voința participanților, ci și de cea a publicului în general, vizat și el prin această decizie economică. Dacă se suprimă orice control direct asupra întreprinderii, va fi dificil pentru stat să dirijeze sectorul privat al economiei.

O ultimă obiecție ar putea fi ridicată în sensul că această dublă responsabilitate în actul de decizie ar putea fi o sursă de conflicte interminabile între „subiecți" și vîrf și, prin aceasta, să devină paralizantă. Privită abstract, problema poate să pară insurmontabilă, dar, dacă se admite posibilitatea unor astfel de schimbări, nu rezultă conflicte atît de ascuțite și insolubile. La urma urmelor, conducătorii au același interes ca și participanții pentru bunul mers al întreprinderii. De îndată ce birocratul devine „vulnerabil", adică acceptă să răspundă la dorințele și la revendicările celor care depind de el, cele două părți se interesează mai mult de problemele puse decît de apărarea pozițiilor lor respective: autoritate sau contestare. Vedem o dovadă în acest sens în multe universități din S.U.A. și din străinătate, unde, odată participarea admisă, nu mai există ciocniri între administrație și studenți.

O schimbare a metodelor de gestiune, care din alienate să devină umane, ar duce cu necesitate la modificarea trăsăturilor șefului de întreprindere „ajuns"; tipul de om mereu în defensivă, care se cramponează de imaginea sa de birocrat și căruia îi este teamă să devină vulnerabil înfruntînd direct și deschis pe alții, n-ar mai avea căutare. Dimpotrivă, o persoană deschisă, imaginativă și debarasată de temerile sale ar avea toate șansele să reușească dacă metodele de gestiune ar fi ele însele modificate. Aceste considerații arată cît de greșit este să pretindem că anumite metode de gestiune sînt imuabile, sub pretextul că înșiși conducătorii nu doresc și nici nu consimt ca ele să fie schimbate; nu se ține seama de faptul că noile metode ar impune și un nou principiu de selecție a conducătorilor; aceasta nu implică, dealtfel, ca majoritatea responsabililor să fie înlocuiți prin noul tip de șef. În sistemul actual sînt numeroși cei care nu pot să-și utilizeze posibilitățile lor de deschidere, în timp ce într-un alt sistem ei ar fi perfect capabili de acest lucru.

Dar, printre obiecțiile aduse ideii unei participări active a individului în întreprindere, cea mai răspîndită este, probabil, următoarea: în ipoteza unei „cibernetizări" crescînde, timpul de muncă ar fi atît de redus, iar timpul liber atît de important, încît activizarea omului nu ar mai fi necesară în muncă; ea ar fi suficient de realizată în cadrul timpului liber. Personal, cred că această idee vine de la o falsă concepție despre muncă și despre existența umană. Omul, chiar și atunci cînd va beneficia de condițiile tehnologice cele mai favorabile, va trebui, totuși, să muncească pentru a-și satisface nevoile cele mai esențiale — de hrană, îmbrăcăminte, locuință. Chiar dacă cea mai mare parte a muncii ar fi preluată de mașini, omul tot ar mai trebui să participe la procesul de schimb dintre natură și el. Numai dacă ar fi o ființă imaterială, un înger, munca ar dispărea complet. Omul trebuie să cunoască natura, să organizeze și să orienteze procesul de

producție a bunurilor materiale, ca și distribuirea acestor bunuri; după cum el trebuie să înfrunte catastrofele naturale; el nu poate să încrucișeze brațele și să lase lucrurile să meargă în voia lor. Într-o societate tehnologică, munca poate înceta să fie un „blestem", dar această lume paradisiacă, în care omul nu s-ar mai gîndi la nevoile sale materiale, nu este decît o ficțiune tehnologică. Sau soluția ar consta în ceea ce prezice Brzezinski[17], și anume că numai o elită va avea privilegiul să muncească, în timp ce masa nu va fi preocupată decît să consume? Aceasta ar fi, într-adevăr, o soluție a problemei, dar o soluție în care omul liber ar avea dreptul să muncească, adică să trăiască total, în timp ce, paradoxal, restul umanității ar fi redus la a fi o masă de sclavi irresponsabili și inutili. *Dacă omul rămîne pasiv în procesul de producție și de organizare, el va fi la fel de pasiv și în timpul său liber.* Dacă el renunță la orice responsabilitate și la orice participare la procesele vitale, el va rămîne pasiv la toate nivelurile vieții și va depinde în întregime de cei care au grijă de el. Este ceea ce se petrece deja astăzi. Omul are mai mult timp liber decît înainte, dar majoritatea oamenilor constituie exemplul însuși al acestei pasivități în petrecerea timpului liber, impusă de practicile alienante ale birocrației. Ei și-l petrec cu precădere privind și consumînd; timpul liber este numai rareori expresia unei existențe active.

Dacă omul ar fi scutit de responsabilitatea funcționării sistemului productiv și administrativ, el ar deveni o ființă complet inutilă, fără siguranță, aservit mașinii și inginerilor ei. Nu numai că ar fi incapabil să se ocupe activ de timpul său liber, dar ar trebui să înfrunte o veritabilă catastrofă ori de cîte ori buna funcționare a sistemului ar fi amenințată.

Un alt element, și nu dintre cele mai puțin importante, trebuie să fie menționat în această

[17] Zb. Brzezinski. *The Technotronic Society*, p. 19.

privință. Chiar dacă mașinile ar putea să îndeplinească orice muncă, orice planificare, orice organizare și chiar să rezolve toate problemele privind sănătatea, ele nu ar putea să rezolve problemele interumane. În domeniul relațiilor interumane, al judecăților, al reacțiilor, al responsabilităților și al deciziilor, mașina nu poate niciodată să-l înlocuiască pe om. Unii, ca Marcuse, cred că într-o societate cibernetizată, nonrepresivă, unde nevoile materiale ar fi complet satisfăcute, conflictele umane exprimate în tragedia greacă, în drama shakespeariană sau în marile romane ar dispărea. Dar, concepînd că oameni complet alienați ar putea să vadă în această manieră viitorul uman, mi-e teamă că ei exprimă nu atît veritabilele perspective de viitor, cît propriile lor limite emoționale. A presupune că problemele, conflictele, tragediile dintre oameni ar dispărea dacă toate nevoile materiale ar fi satisfăcute îmi apare ca o reverie puerilă.

O participare activă la problemele țării și mai cu seamă la cele ale regiunilor și comunelor, ca și la cele ale marilor întreprinderi ar necesita constituirea de „microgrupuri“* în cadrul cărora s-ar efectua schimburile de informații, dezbaterile și deciziile. Înainte de a discuta despre structura acestor grupuri, la nivelul deciziilor politice, să examinăm sumar care ar trebui să fie caracteristicile lor esențiale.

Mai întîi, numărul de participanți trebuie să fie limitat pentru ca dezbaterea să rămînă directă, iar retorica și influența demagogilor și a manipulatorilor să nu devină determinante. Cînd oamenii se cunosc și se întîlnesc cu regularitate, sfîrșesc prin a ști care dintre ei este demn de încredere și capabil de o contribuție constructivă și care nu, și astfel simțul responsabilităților și al încrederii lor în ei înșiși se mărește odată cu practica participării.

În al doilea rînd, o informare obiectivă și pertinentă trebuie să fie dată fiecărui grup, căci

---

* În engleză: *Face-to-face groups. — Nota trad.*

ea permite o viziune clară și distinctă a problemelor fundamentale care-i vizează pe toți și pe fiecare în parte.

Problema unei bune informări a cetățenilor prezintă numeroase dificultăți și necesită anumite digresiuni. Problemele de politică internă și externă sau cele care vizează gestiunea întreprinderii sînt oare atît de complexe și atît de specializate încît trebuie să fie de resortul exclusiv al tehnicienilor cu înaltă calificare? Dacă ar fi așa, ar trebui să admitem că jocul democratic — luat în sensul tradițional al participării cetățenilor la deciziile publice — nu este deloc posibil. Mai mult, ar trebui să admitem că funcția constituțională a Congresului este și ea depășită. Ignorînd el însuși problemele complexe care scapă înțelegerii cetățeanului cultivat și bine informat, președintele ar părea de acum înainte supus avizului specialiștilor cu înaltă calificare. Pe scurt: dacă s-ar adeveri că problemele politice sînt atît de complexe și atît de dificile, jocul democratic tradițional ar deveni formal și golit de sens, iar guvernul ar fi dominat de tehnicieni; la fel s-ar petrece lucrurile și în domeniul gestiunii economice. Dacă marele patronat nu ar stăpîni imensa complexitate a problemelor tehnice pe care trebuie să le înfrunte, el ar fi redus la a confirma pur și simplu deciziile experților tehnici.

Ideea că datele au devenit atît de complexe și atît de greu de stăpînit încît sînt numai de resortul experților foarte specializați provine din științele naturii; specializarea a atins în acest domeniu un asemenea grad, încît numai cîțiva savanți sînt capabili să înțeleagă în întregime activitatea colegilor lor. Dar în politică sau în materie de gestiune, majoritatea datelor necesare pentru a lua decizii nu sînt, din fericire, de același ordin de dificultate sau de specializare. Întrebuințarea ordinatorului reduce dificultățile, permițînd construirea de modele diferite și obținerea de rezultate care variază în funcție de diferitele ipoteze de programare. Cred că orice persoană care se informează cu regularitate din ziare ajunge

să cunoască faptele esențiale (este adevărat că puține ziare dau — precum „New York Times" — toate informațiile utile, și chiar cele pe care le dau sînt prezentate uneori într-un mod părtinitor; totuși, acest neajuns nu afectează fondul și poate perfect să fie depășit). Un cetățean informat care gîndește și e dotat cu simț critic poate, bazîndu-se pe fapte, să obțină datele necesare pentru a-și face o idee clară despre problemele politice fundamentale.

Se admite îndeobște că atunci cînd nu avem acces la documente secrete, informațiile noastre rămîn cu totul insuficiente. După părerea mea, aceasta înseamnă a supraestima importanța informațiilor secrete, ca să nu mai vorbim despre informațiile adeseori în întregime eronate pe care le oferă serviciile secrete, cum a fost cazul în timpul invadării Cubei. Pentru înțelegerea intențiilor altor țări, majoritatea elementelor necesare pot fi obținute printr-o analiză minuțioasă, rațională a documentelor și structurilor lor, evident cu condiția ca analiștii să nu fie orbiți de reacțiile emotive sau pasionale. Unele dintre cele mai bune studii despre originile războiului rece sînt opera unor universitari care nu aveau nici un document secret la îndemînă. Fapt este că cu cît cineva are mai puțină încredere în examinarea lucidă și clarvăzătoare a faptelor, cu atît cere mai multe informații secrete. Dar adeseori informațiile secrete nu sînt decît un substitut mediocru al analizei. Nu neg că există aici o problemă: serviciile de informații militare, care informează responsabilii de la centru despre anumite decizii privind, de exemplu, noile amplasări de rachete sau exploziile nucleare etc., pot avea oarecare importanță. Dar dacă avem o viziune adecvată asupra scopurilor și dificultăților unei țări, în comparație cu analiza globală, informațiile secrete nu au decît o valoare secundară. Același lucru este valabil și în ce privește evaluarea lor. Nu intră în intenția mea să pretind că informațiile secrete sînt lipsite de îm-

portanță, dar apreciez că o analiză critică serioasă a faptelor oferă o bază de judecată suficient de solidă. Totuși, trebuie să ne întrebăm dacă în realitate este necesar să fie ținute secrete atîtea informații cît vor să ne facă să credem birocrații militari și politici. Mai întîi, birocrația iubește secretele. Aceasta contribuie la menținerea unei ierarhii în care fiecare dintre paliere este definit printr-o codificare specifică a acestor secrete. Aceasta mărește puterea birocrației: în orice grup uman, de la triburile primitive pînă la birocrațiile complexe, cei care dețin secrete posedă o magie particulară și, datorită acestui fapt, par superiori muritorilor de rînd. Pe lîngă aceste considerații, ne întrebăm serios dacă avantajele procurate prin informațiile secrete (în orice caz, fiecare parte știe foarte bine că cealaltă cunoaște unele din secretele ei, și viceversa) merită osteneala de a slăbi încrederea cetățenilor, a membrilor puterii executive și puterii legislative — excepție făcînd rarii privilegiați care au acces la informațiile „ultrasecrete“ — în îndeplinirea rolului lor în procesul de decizie...

După această digresiune să revenim la problema informației în „microgrupuri“. Trebuie să ne întrebăm: a) cum poate fi comunicată informația necesară grupului pentru care ea este pertinentă; b) cum poate spori sistemul nostru de învățămînt judecata critică a studentului, în loc să-l transforme în consumator de informații. Nu ar fi util să zăbovim în detaliu asupra modului în care acest gen de informație poate fi comunicat. În această privință nu vor exista dificultăți dacă se va depune un efort suficient și dacă se dorește să se ajungă aici.

Dezbaterea este un alt imperativ pentru buna funcționare a „microgrupurilor“. Datorită unei cunoașteri mutuale crescînde a membrilor, dezbaterea își va pierde caracterul ei încordat. Ea nu va mai fi animată de sloganuri și, în locul unei controverse, va deveni un dialog între ființe umane. Întotdeauna vor exista fanatici, oameni mai mult sau mai puțin bolnavi sau obtuzi care nu

pot să participe la acest gen de dezbatere, dar se va putea, totuși, crea un climat care, fără violență, să reducă rolul efectiv al unor asemenea indivizi în grup. Pentru ca dialogul să fie posibil, este esențial ca fiecare membru al grupului să fie mai puțin defensiv și mai deschis, să încerce să înțeleagă ceea ce interlocutorul său vrea cu adevărat să spună, fără să se oprească la formularea ideilor sale. În fiecare dialog fructuos, fiecare participant trebuie să-l ajute pe celălalt să-și clarifice gîndirea mai curînd decît să-l oblige să apere formulele de care el însuși se poate îndoi. Dialogul implică o clarificare reciprocă și adesea ne ajută să-l înțelegem pe celălalt mai bine chiar decît se înțelege el însuși.

În sfîrșit, informația și dezbaterea ar fi sterile și inutile dacă grupul nu ar avea dreptul să ia *decizii* și dacă aceste decizii nu s-ar înscrie concret în sectorul social căruia îi sînt destinate. Dacă este adevărat că, pentru a acționa, omul trebuie mai întîi să gîndească, nu este mai puțin adevărat că el nu are nici o șansă de a acționa dacă gîndirea sa se usucă și își pierde din forță.

Este imposibil să dăm decalculul genului de decizie pe care ar fi puse să le ia „microgrupurile" în întreprindere. Este evident că procesul însuși al informației și dezbaterii are în sine o influență educativă și îi schimbă pe oamenii care participă la el. Așadar, este probabil ca la început ei să ia mai multe decizii neadecvate decît după mulți ani de practică. Înseamnă că domeniul deciziei ar trebui să se extindă pe măsură ce oamenii ar învăța să gîndească și să aprecieze. La început, deciziile lor ar putea fi limitate la dreptul de a cere șefilor respectivi informațiile specifice pe care le doresc; de asemenea, ei ar avea dreptul să propună atenției organismelor responsabile pentru decizie planuri, reguli, legi. Etapa următoare ar consta în dreptul de a impune, printr-o majoritate calificată, o revizuire a deciziilor. În sfîrșit, „microgrupurile" ar putea să se exprime printr-un vot asupra regulilor fundamentale de

acțiune, execuția detaliată a acestor reguli rămînînd, în esență, de resortul direcției. Deliberările din cadrul „microgrupurilor“ ar fi integrate în procesele globale de decizie, completînd principiul planificării centrale prin principiul controlului și al inițiativei „subiectelor“. Consumatorii ar fi și ei reprezentați în procesul de decizie.

Dezvoltarea sindicatelor în industrii reprezintă o etapă în acest sens; unele evenimente din ultimele decenii au deturnat, din nefericire, aceste organizații de la vastele lor obiective sociale. Ele constituie astăzi măsura controlului muncitoresc asupra situației interne a întreprinderii; totuși, deseori sfera lor de acțiune nu merge mai departe de salarii, orele de muncă și anumite reguli de muncă. În plus, sindicatele s-au dezvoltat foarte adesea urmînd linii birocratice dezumanizate, și trebuie să se reorganizeze dacă vor să rămînă fidele spiritului lor de participare colectivă.

Să oferim acum cîteva exemple de probleme fundamentale care ar trebui să fie discutate în „microgrupuri“: într-o uzină, de exemplu, participanții ar discuta probleme importante care implică luări de decizii: orientarea producției, schimbarea tehnicilor de producție, condiții de muncă, de locuit, supravegherea muncitorilor și a funcționarilor etc. Posibilitățile diferite de acțiune ar trebui să fie afișate, iar argumentele, favorabile sau defavorabile alternativelor, explicate.

„Microgrupul“ de participare ar trebui să fie integrat în fiecare întreprindere, fie că aceasta este în domeniul economic, al educației sau al sănătății. Grupurile ar funcționa în diferite departamente ale întreprinderii și s-ar ocupa de probleme specifice fiecărei secții. De altfel, discuțiile vizînd întreprinderea însăși ar avea loc în fiecare grup, pentru a fi ulterior regrupate. Nici în legătură cu acest aspect nu credem că ar trebui să facem aici alte precizări, dat fiind că punerea la punct a chestiunilor organizatorice necesită experiență.

Ceea ce este adevărat pentru participarea în întreprindere este și pentru viața politică. La națiunile moderne, exprimarea voinței populare s-a redus, din cauza dimensiunilor și a complexității statului, la o competiție între diverse partide și politicieni de profesie; în momentul alegerilor, pentru a obține maximum de voturi, majoritatea oamenilor politici își modelează programele după indicațiile sondajelor de opinie; după ce sînt aleși, acțiunea lor depinde de presiuni multiple care se exercită asupra lor, voința alegătorilor neconstituind decît una dintre acestea; numai unii acționează cu o cunoaștere a obiectivelor ce trebuie atinse și urmează convingerile și preocupările lor. De fapt, există o corelație frapantă între educație și opinia politică a alegătorilor. Cel mai puțin informat dintre ei înclină mai mult spre soluții irațională și fanatice, în timp ce cel care a primit o mai bună educație este atras de soluții mai realiste și mai raționale. În măsura în care nu este nici posibil, nici de dorit, din mai multe cauze, să se restrîngă dreptul de vot numai la persoanele educate și în măsura în care democrația este superioară unui sistem autoritar, care lasă puțină speranță pentru procesul democratic, trebuie să-l adaptăm la condițiile secolului al XX-lea, și aceasta printr-un proces politic care permite alegătorilor să fie informați, să fie interesați și preocupați de problemele societății lor, precum erau odinioară membrii unei adunări orășenești pentru problemele urbei lor. Dezvoltarea tehnicilor de comunicare poate deveni foarte utilă în acest proces.

Pe scurt, un echivalent posibil al adunării orășenești într-o societate tehnologică ar putea fi următorul: s-ar forma un fel de Cameră inferioară, compusă din mii de grupuri de dimensiunea adunărilor orășenești, care ar fi informate, ar delibera și ar lua decizii privitor la principiile de acțiune politică; deciziile grupurilor ar fi un nou element al organelor existente de control și de echilibru; tehnica ordinatorului ar permite un proces foarte rapid de verificare a deciziilor luate de către par-

ticipanții la adunările orășenești. Pe măsură ce formația lor politică s-ar dezvolta, grupurile ar avea o participare tot mai mare la actul deciziei pe plan național și regional. Deciziile grupurilor s-ar deosebi fundamental de cele obținute prin referendum sau prin sondaj de opinie, deoarece reuniunile ar fi bazate pe informație și pe dezbatere.

Dar condiția însăși pentru ca aceste schimbări să fie posibile este ca puterea în S.U.A. să fie restituită diferitelor organisme pe care Constituția le face responsabile de exercitarea puterii. Complexul militar-industrial amenință să acapareze mai multe funcții ale puterii legislative și puterii executive. Senatul a pierdut o mare parte din rolul său constituțional care consta în a influența politica externă (senatorul J. William Fulbright, președintele Comisiei pentru Afaceri Externe a Senatului, prin eforturi curajoase și pline de imaginație, a salvat atît cît a putut din acest rol). Forțele armate au devenit tot mai influente în elaborarea politicii; dat fiind volumul bugetului apărării, nu este surprinzător că Departamentul Apărării (și C.I.A., care acționează fără control efectiv din partea altor departamente guvernamentale) se extinde tot mai mult. Aceasta constituie un pericol grav pentru sistemul democratic, un pericol care nu poate fi evitat decît prin exprimarea fermă, din partea alegătorilor, a intenției lor de a-și reafirma voința[18].

Să revenim acum, după problemele politice și economice, la problemele culturale, pentru a nota

---

[18] În timp ce revedeam acest manuscris, am citit declarația viceamiralului Hyman Rickhover în fața Comisiei pentru Afaceri Externe a Senatului în care acuză birocrația civilă a Departamentului Apărării de a fi creat probleme de politică externă finanțînd cercetări de științe sociale și de comportament. El spune: „Date fiind resursele sale foarte mari și faptul că, chiar în timp de pace, el obține cea mai mare parte din taxele strînse de guvernul federal, Departamentul Organizării Apărării nu putea decît să devină cel mai influent dintre departamentele puterii executive". („New York Times" din 19 iulie 1968.)

necesitatea unei schimbări similare: de la o civilizație de consumatori pasivi, noi trebuie să trecem la o civilizație de participanți activi. Nu intrăm mai mult în detalii, căci majoritatea cititorilor vor percepe, de exemplu, diferența dintre arta pentru spectator (similară cu competiția sportivă pentru public) și arta trăită, expresie a micilor grupuri de teatru, de dans, de muzică etc.

În domeniul învățămîntului se pune o problemă asemănătoare celei care există între arta pentru spectator și arta trăită. Sistemul nostru de învățămînt, foarte impresionant în aparență dacă e apreciat prin numărul de studenți, nu se prezintă astfel prin calitatea sa. În general vorbind, învățămîntul s-a degradat, devenind un instrument pentru promovarea socială sau, în cel mai bun caz, o știință aplicată la acel domeniu uman pe care, prin comparație, l-am denumit „al acumulării". Însuși învățămîntul artelor liberale — deși nu este făcut în stilul autoritar al sistemului francez — este conceput sub o formă alienată și abstractă. Nu este de mirare astfel că cei mai buni studenți „s-au săturat", pentru că sînt îndopați, și nu stimulați. Ei nu sînt satisfăcuți de valoarea intelectuală care li se recunoaște în cea mai mare parte a domeniilor, dacă, din fericire, acest lucru nu se întîmplă în toate; și, în acest climat, ei au tendința să renunțe la toate scrierile, valorile și ideile tradiționale. Ar fi pueril să ne plîngem de această stare de lucruri. Trebuie să-i schimbăm condițiile, iar schimbarea nu poate interveni decît dacă clivajul dintre experiența emoțională și gîndire este înlocuit printr-o nouă unitate între inimă și spirit. Nu se va ajunge aici citind o sută de cărți importante. Acest lucru nu este posibil decît dacă înșiși profesorii încetează să fie niște birocrați, care își ascund lipsa lor de vivacitate în spatele rolului lor de păstrători birocratici ai științei, și dacă devin, după expresia lui Tolstoi, „condiscipoli ai elevilor lor". Dacă nu îl ajutăm pe student să devină conștient de pertinența problemelor de filosofie,

psihologie, sociologie, istorie și antropologie pentru propria lui viață, numai studenții cei mai puțin înzestrați vor urma cursurile. Aparenta bogăție a efortului nostru educațional apare ca o construcție vidă, care ascunde o profundă absență de reacție față de cele mai bune realizări culturale. Faptul că studenții din toată lumea cer o mai mare participare la administrarea universităților și la elaborarea programelor de studii nu este decît un indiciu superficial al necesității unui învățămînt diferit. Dacă birocrația care administrează învățămîntul nu înțelege acest mesaj, ea va pierde respectul studenților și probabil și pe cel al restului populației; dimpotrivă, dacă devine „vulnerabilă", deschisă și gata să răspundă preocupărilor studenților, ea va simți acea satisfacție și bucurie ce vin ca răsplată a oricărei activități pline de sens[19].

Acest umanism al învățămîntului nu este, bineînțeles, limitat la învățămîntul superior, el se aplică încă din grădinița de copii și din școala primară.

Această metodă poate fi aplicată chiar țăranilor dezmoșteniți și locuitorilor din magherniță, după cum o demonstrează încercarea de alfabetizare reușită, imaginată și aplicată de către profesorul P. Freire în Brazilia și acum în Chile.

---

[19] Marx a exprimat, într-un mod succint, natura influenței birocratice asupra oamenilor: „... Dacă-l consideri pe *om* ca *om* și relațiile sale cu lumea ca relații umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii un om cu cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altora, trebuie să fii un om cu o reală capacitate de stimulare și antrenare. Fiecare din relațiile tale cu omul — și cu natura — trebuie să fie o *exteriorizare determinată* corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale *individuale reale*. Dacă iubești fără să trezești la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubește nu reușești să devii *om iubit*, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire". (K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 606. — *Nota trad.*)

Încheind această discuție despre „microgrupurile" de participare, rog cititorul să nu se oprească la examinarea detaliată a valorii propunerilor mele. Acestea au fost prezentate numai ca ilustrări ale noțiunii de participare, și nu ca și cum vreuna din ele ar fi cea mai bună soluție. Ar trebui cel puțin o altă carte pentru a trata în amănunt diferitele moduri de constituire a grupurilor de participare, și, în legătură cu acest subiect, aceasta n-ar fi decît o carte printre altele. Pentru a revitaliza jocul democratic trebuie să fie propuse metode de „activizare" bazate pe participare. În caz contrar, sînt convins că dacă democrația americană nu va fi întărită, ea va dispărea. Ea nu poate rămîne pe loc.

4
Un consum umanizat

Activizarea omului în societatea tehnologică presupune depășirea unei etape importante și dificile: cea de înlocuire a structurii birocratice alienate prin metode de gestiune umană. Aș dori încă o dată să rog cititorul să considere propunerile următoare numai ca ilustrări ale unor posibilități dezirabile, și nu ca obiective și metode bine determinate.

Pînă în prezent, principiul sistemului industrial constă în a acorda omului tot ceea ce dorește sau vrea el fără discriminare, iar societatea, cu unele excepții, nu face decît să ratifice această atitudine. Într-adevăr, există excepții la acest principiu; unele legi, de exemplu, restrîng sau interzic chiar consumul de alcool, fără a ține seama de dorința omului de a bea pînă la sațietate; altele, și mai aspre, sînt împotriva stupefiantelor, legi care penalizează cu severitate deținerea de droguri ca marijuana (în timp ce ne întrebăm încă asupra gradului ei de nocivitate); de asemenea, există restricții referitoare la expunerea și vînzarea a ceea ce se pretinde a fi pornografic. Vînza-

rea de alimente nocive, care cad sub incidența legii privind alimentele și drogurile, este interzisă. În aceste domenii se admite unanim — așa cum reiese din legile statale și federale — că există dorințe dăunătoare pentru individ și că aceste dorințe, în ciuda aspirației individuale, nu trebuie satisfăcute. Dacă se poate argumenta că pretinsa pornografie nu constituie un pericol real și că, pe de altă parte, lascivitatea *ascunsă* a publicității noastre trezește dorința sexuală în aceeași măsură ca adevărata pornografie, principiul limitării liberei satisfaceri a dorințelor subiective nu este mai puțin recunoscut. Aceste limitări sînt fundamentate însă pe două principii: teama de o vătămare corporală și vestigiile unei morale puritane. Este timpul să începem a examina problema globală a nevoilor subiective și să ne întrebăm dacă *existența* lor constituie un motiv suficient de valabil pentru a autoriza satisfacerea lor; este timpul să ne întrebăm asupra principiului, general admis, al satisfacerii tuturor nevoilor și să examinăm, deși nimeni nu s-a întrebat niciodată pînă acum, care sînt cauzele și efectele acestor nevoi.

În căutarea unor soluții adecvate ne lovim de două obstacole considerabile. Interesele industriei se află în mîinile unor oameni alienați, lipsiți de imaginație pentru a inova și incapabili de a proiecta produse care să ajute ființa umană să fie mai activă, și nu mai pasivă. Managerii știu, în plus, că, întrebuințînd metoda încercată de formare a nevoilor și de satisfacere a lor, pot, datorită publicității, să creeze nevoi și aspirații calculabile pe bază de anticipații, pentru a evita cel mai mic risc de pierdere.

Celălalt obstacol rezidă într-o concepție a libertății care capătă o importanță tot mai mare. În secolul al XIX-lea, principala libertate era aceea de a întrebuința proprietatea și de a face plasamente sub orice formă care promitea un profit. Deoarece conducătorii de întreprinderi erau în același timp proprietarii lor, ei insistau, pentru a-și satisface motivațiile de achiziționare, asupra

libertății de a utiliza și de a investi capitalul. La jumătatea secolului al XX-lea, cea mai mare parte din americani posedă puține bunuri, chiar dacă există un număr relativ mare de oameni care dețin averi considerabile. Americanul mijlociu este un angajat satisfăcut de economiile sale, relativ mici, în bani lichizi și în acțiuni, în obligații și în asigurări pe viață. Pentru el, libertatea de a investi are o importanță limitată: se poate spune că majoritatea oamenilor care pot să cumpere acțiuni o fac sub o formă de joc speculativ, pentru care sînt sfătuiți de specialiști în investiții, sau că ei depun cu toată încrederea la Fondul de investiții mutual. Totuși, sentimentul real de libertate rezidă astăzi într-un alt domeniu: cel al consumului. În acest domeniu, fiecare, cu excepția celui care are un nivel de viață inferior normei, trăiește experiența *libertății consumatorului*.

Iată un individ, lipsit de orice influență — sau cel mult cu una marginală — în ce privește afacerile statului sau cele ale întreprinderii la care este angajat. El are un patron, patronul său are, la rîndul lui, un patron, iar patronul patronului său are, și el, un patron; există puține persoane care să nu aibă un patron și care să nu se supună mașinii dictatoriale ale cărei rotițe sînt. Ce putere are acest individ în calitate de consumator? Există duzini de mărci de țigarete, paste de dinți, săpunuri, deodorante, radiouri, televizoare etc. Toate așteaptă „bunul său plac". El are libertatea să acorde preferință uneia în defavoarea alteia, uitînd că între aceste tipuri nu există diferențe esențiale. Această libertate de a cumpăra produsul preferat creează un sentiment de putere. Omul care, din punct de vedere uman, este neajutorat devine puternic în calitate de cumpărător și consumator. Se poate încerca reducerea acestui sentiment de putere diminuînd libertatea de alegere în consum? Aceasta nu s-ar putea face cu adevărat decît cu condiția schimbării climatului global al societății, pentru a permite omului să fie activ într-un mod autentic în viața

sa individuală și socială, să fie mai interesat de ea, deci să aibă mai puțin nevoie de această libertate trucată, care constă în a fi regele marilor magazine de desfacere[20].

Încercarea de a pune în discuție consumul nelimitat se ciocnește și de o altă dificultate. Într-adevăr, consumul neînfrînat compensează angoasa. Așa cum am arătat mai înainte, nevoia acestui gen de consum are la origine sentimentul de vid interior, de disperare, de confuzie și de tensiune. Individul, „dobîndind" articolele de consum, se convinge pe sine „că există". Dacă consumul ar trebui să fie limitat, angoasa ar risca să devină perceptibilă, iar rezistența, la posibila sa deșteptare, ar duce la un refuz de a consuma mai puțin.

O ilustrare a acestui mecanism se întîlnește în atitudinea publicului față de consumul de țigări. Majoritatea oamenilor continuă să consume țigări, în ciuda pericolelor binecunoscute pe care acestea le reprezintă pentru sănătate. Oare pentru că oamenii ar prefera riscul să moară de tineri? O analiză a atitudinii fumătorilor arată că aceasta este, în mare măsură, o raționalizare. Consumul de țigări maschează o angoasă ascunsă și o tensiune. Oamenii preferă să-și pericliteze sănătatea decît să se afle față-n față cu angoasa lor. Cînd se va acorda însă mai multă importanță decît astăzi calității vieții, mulți oameni vor înceta să fumeze sau să supraconsume, nu atît din motive de sănătate, ci pentru că, numai înfruntînd angoasele lor, ei vor putea să afle calea care duce la o viață mai productivă (majoritatea incitațiilor la plăcere, incluzînd sexualitatea, dacă sînt forțate, nu au drept cauză dorința de plăcere, ci dorința de evitare a angoasei).

Problema limitelor consumului este foarte greu de evaluat, deoarece nici chiar în societatea

---

[20] Un sentiment asemănător de putere există la cel care votează și are posibilitatea să aleagă dintre diferiții candidați care-i solicită favorurile sau la admiratorul vedetelor de cinema care are impresia că deține puterea de a-l propulsa sau detrona pe idolul său.

abundenței din S.U.A. nu sînt satisfăcute toate nevoile legitime. Acest lucru este adevărat pentru cel puțin 40% din populație. Cum ne-am putea gîndi să reducem consumul cînd nu a fost atins încă consumul optim?

Pentru a răspunde la această întrebare, ne putem baza pe două considerații: în primul rînd, trebuie să constatăm, în sectorul abundenței, că am atins deja nivelul de consum dăunător; în al doilea rînd, căutarea unui consum tot mai mare creează, înainte chiar ca stadiul de consum optim să fie atins, o atitudine cupidă; ceea ce se dorește este nu numai satisfacerea nevoilor legitime, ci și visul unei multiplicări nelimitate a dorințelor și satisfacțiilor. Cu alte cuvinte, ideea creșterii nelimitate a curbei de producție și de consum contribuie în mare măsură la creșterea pasivității și lăcomiei individuale mai înainte chiar ca consumul să se plafoneze.

În ciuda acestor considerații, cred că transformarea societății noastre într-o societate care să favorizeze viața necesită o schimbare a consumului și, deci, indirect, o schimbare a tipului de producție din societatea industrială actuală. Evident, o asemenea schimbare nu ar putea fi rezultatul unor directive birocratice: ea nu ar putea rezulta decît din studii, discuții și decizii ale unei populații informate și devenite capabilă să deosebească nevoile care servesc viața de cele care îi pun obstacole.

Prima etapă în această direcție ar consta în efectuarea de studii care, după cîte știu, n-au fost niciodată întreprinse în mod serios. Un grup format din psihologi, sociologi, economiști și din reprezentanți ai consumatorilor ar putea să întreprindă studiul nevoilor care sînt „umane", deoarece ele contribuie la dezvoltarea și bucuria individului, și al nevoilor artificiale, create de industrie și de propaganda sa pentru a găsi un debușeu rentabil investițiilor. Ca și pentru multe alte probleme, nu este vorba atît de dificultatea de a discerne între cele două genuri de nevoi și altele

intermediare, cît de a pune problema; dealtminteri, ea nu poate fi pusă decît dacă sociologii încep să fie interesați de om în loc să fie preocupați de pretinsa bună funcționare a societății noastre sau de rolul lor de apărători ai acestei societăți.

În acest moment putem introduce o observație generală privind conceptul de fericire. Termenul „fericire" are o istorie îndelungată și nu este aici locul să ne întrebăm asupra sensului acestui concept, de la originea sa — în hedonismul grec — pînă la întrebuințarea sa actuală. Este suficient să spunem că ceea ce oamenii simt astăzi ca „fericire" corespunde în realitate unei stări de satisfacere completă a dorințelor, oricare ar fi calitatea acestora; astfel concepută, fericirea depășește limitele importante pe care filosofia greacă i le fixase, adică, în principal, că ea nu trebuie să însemne satisfacerea nevoilor subiective, ci a nevoilor obiectiv valabile, potrivit criteriilor existenței totale a omului și potențialităților sale. Am proceda mai bine dacă ne-am gîndi mai curînd la bucuria și la trăirea intensă decît la fericire. O ființă sensibilă nu poate să nu fie profund afectată de tragediile inevitabile ale vieții, fie că acestea se întîmplă într-o societate irațională sau în cea mai bună dintre societăți. Pentru o ființă sensibilă și vie, bucuria și tristețea constituie experiențe ineluctabile. În semnificația sa actuală, fericirea implică mai curînd o sațietate superficială și tîmpă decît plenitudinea experienței umane; se poate spune că această „fericire" reprezintă forma alienată a bucuriei.

Cum s-ar putea produce o asemenea schimbare în tipul de producție și de consum? În primul rînd se poate imagina că numeroși indivizi pot face experiența acestui nou tip de consum. Pînă la un anumit punct, acest lucru a fost deja realizat în mici grupuri. Nu este vorba aici de ascetism sau de sărăcie, ci de a deosebi între un consum care servește viața și un altul care o neagă. Această distincție nu poate fi făcută decît dacă sîntem conștienți de ceea ce sînt viața, activitatea și domeniile stimulatoare și dacă putem recu-

noaște contrariul acestor noțiuni. O haină, un obiect de artă, o casă pot fi într-una sau alta din aceste categorii. Haina care urmează moda prezentată de croitori și de echipa lor de „relații publice", dornici să obțină profituri, este destul de diferită de haina frumoasă, atrăgătoare și care corespunde gustului și alegerii personale. Unii croitori ar putea prefera să-și vîndă creațiile lor femeilor care înțeleg să se îmbrace cu ceea ce le place, și nu după o modă impusă. Acest lucru este valabil și pentru obiectele de artă și pentru tot ceea ce procură o plăcere estetică. Dacă aceste obiecte și-ar pierde simbolul lor de statut social sau caracterul lor de plasament, ar exista din nou o șansă de a fi sensibili la frumos. Inutilul sau ceea ce favorizează lenevia ar fi eliminate. Dacă autoturismul particular ar deveni un mijloc util de transport, și nu simbolul unui statut social, el și-ar schimba semnificația. Atunci cu siguranță nu ar mai exista motive ca la fiecare doi ani omul să-și cumpere o mașină nouă, iar industria ar fi obligată să procedeze la schimbări radicale în programul ei de producție. Să rezumăm: pînă în prezent, industria, autorizată și chiar invitată de către consumator, l-a supus la o spălare a creierului și la aservire. Consumatorul are astăzi posibilitatea să devină conștient de puterea sa asupra industriei, răsturnînd situația și obligînd industria să producă ceea ce dorește el dacă vrea să nu se expună la pierderi considerabile. *Revoluția consumatorului* împotriva dominației industriei urmează a fi făcută. Ea este pe deplin realizabilă, iar consecințele ei ar fi de durată, cu condiția ca industria să nu ajungă să controleze statul și să-și impună dreptul de a-l manipula pe consumator.

O altă măsură ar consta în restrîngerea legală a metodelor actuale de publicitate. Este vorba de întreaga publicitate irațională și semihipnotică ce s-a dezvoltat în cursul ultimelor decenii. Această restricție ar putea fi făcută efectivă printr-o simplă lege ca aceea care cere fabri-

cantilor de țigarete să pună pe cutii[21] un avertisment privind sănătatea sau ca aceea prevăzută de reglementările federale care interzice publicitatea înșelătoare și trucată în comerțul dintre state și, mai specific, anunțurile tendențioase privind alimentele, medicamentele și cosmeticele. Adoptarea unei asemenea legi, în ciuda puterilor conjugate ale industriei publicitare, ziarelor, televiziunii, radioului și, mai presus de toate, ale acestui sector al industriei pentru care publicitatea hipnotică este un element important al planificării și producției sale, depinde de două condiții: posibilitatea de a opera anumite schimbări în procesul nostru democratic și de a ști dacă cetățeanul dispune de o șansă oarecare să fie informat, să discute și să dezbată această problemă și dacă puterea lui este mai mare decît cea a culiselor și a membrilor Congresului, influențați din culise.

Este posibilă o reorientare a producției în aceste condiții? Libertatea acțiunii de a produce ceea ce este cel mai profitabil și ceea ce necesită cît mai puțină imaginație, experimente și spirit de risc poate să fie limitată, în cadrul prevederilor constituționale, dacă cei mai buni experți și opinia publică avizată ajung la concluzia că producția unor bunuri este de preferat producției altor bunuri? Din punct de vedere juridic, acest lucru n-ar trebui să pună mari probleme. În timp ce în secolul al XIX-lea o asemenea schimbare ar fi necesitat naționalizarea industriei, astăzi ea poate fi realizată prin legi care nu afectează spiritul Constituției. Producția de obiecte „utile" ar putea fi încurajată, pe cînd cea a obiectelor inutile și dăunătoare ar fi descurajată prin impozite legale, avînd ca scop să favorizeze industriile care acceptă să-și adapteze producția la structurile societății sănătoase, în loc să perpetueze sistemul „profitului cu orice preț". Guvernul ar putea să favorizeze o producție adecvată prin

[21] Revizuind manuscrisul, am citit că o agenție federală a propus o lege care are drept scop să interzică complet, la radio și la televiziune, publicitatea pentru țigări.

împrumuturi sau, în unele cazuri, prin întreprinderi de stat care ar oferi inițiativei particulare exemplul rentabilității lor.

În plus, se impune — așa cum au susținut numeroși autori, printre care în special John Kenneth Galbraith — mărirea investiției în sectorul public în raport cu investiția din sectorul particular. Toate investițiile în sectorul public, precum transporturile, locuințele, școlile, parcurile, teatrele etc., au un dublu avantaj: pe de o parte, răspund nevoilor adaptate nevoilor vitale și dezvoltării omului, iar pe de altă parte dezvoltă mai mult solidaritatea decît lăcomia și invidia, generatoare ale spiritului de rivalitate.

Aceste observații privind consumul duc la un ultim punct pe care mi-ar plăcea să-l subliniez într-un context precis — cel al raportului dintre muncă și venit. Societatea noastră, ca multe altele din trecut, a acceptat principiul „cine nu muncește nu mănîncă". Problema nu constă în a ști dacă omul își îndeplinește responsabilitatea sa socială contribuind la binele comun. De fapt, în civilizațiile care au acceptat, implicit sau explicit, această normă, bogații nu erau obligați să muncească, deci erau scutiți de acest principiu; „domni" erau numiți cei care nu trebuiau să muncească pentru a putea trăi. De fapt, orice ființă umană are dreptul inalienabil de a trăi, fie că îndeplinește, fie că nu îndeplinește o datorie socială; munca și toate celelalte obligații sociale trebuie să fie făcute suficient de atrăgătoare pentru a incita omul să accepte partea sa de responsabilitate socială, fără să fie forțat la aceasta prin amenințarea cu foametea. Dacă această amenințare se aplică, atunci, desigur, societatea nu mai are nevoie să facă munca mai atrăgătoare, nici să-și adapteze sistemul său la nevoile umane. Este adevărat că în multe societăți din trecut disproporția dintre mărimea populației și tehnicile de producție nu lăsau libertatea de a suprima principiul a ceea ce, de fapt, înseamnă muncă forțată.

În societatea abundenței, o asemenea problemă nu există; totuși, chiar membrii claselor mijlocii și superioare se văd obligați, din teama de a nu-și pierde locul lor de muncă, să urmeze normele impuse de sistemul industrial. Acesta limitează marja pe care ar putea să le-o acorde. Dacă și-ar pierde locul de muncă sub pretextul că nu posedă suficient „spirit de adaptare" — ceea ce înseamnă mai ales că sînt prea independenți, că exprimă opinii nepopulare, că se căsătoresc cu o femeie „nepotrivită" —, ei ar avea mari dificultăți în găsirea unui alt loc de muncă de același nivel, un loc de muncă inferior riscînd, în ochii lor și ai familiilor lor, să le amenințe personalitatea; ei și-ar pierde noii „prieteni", de care s-au legat în cursul ascensiunii lor sociale; le-ar fi teamă să nu fie disprețuiți de soțiile lor și să nu mai fie respectați de copiii lor.

Omul are un drept inalienabil de a trăi — un drept care nu este legat de nici o condiție — și care-l implică pe acela de a dispune de produsele de bază necesare pentru viață, pe acela de a se bucura de posibilitatea de a învăța și de a primi îngrijire medicală; omul are dreptul de a fi tratat cel puțin tot atît de bine cum este un cîine sau o pisică de către proprietarul lor. Dacă un bărbat, o femeie sau un adolescent ar putea fi siguri că, orice s-ar întîmpla, existența lor materială nu ar fi în pericol, domeniul libertății umane s-ar îmbogăți considerabil. Acceptarea principiului dreptului inalienabil de a trăi ar permite unui om să-și schimbe ocupația sau profesiunea, datorită posibilității de a dispune de unul sau de mai mulți ani pentru a se pregăti pentru o nouă activitate, mai adecvată. Hotărîrea privind alegerea unei cariere este luată deseori la o vîrstă cînd nici experiența, nici judecata nu-i permit omului să cunoască profesiunea care i-ar conveni cel mai mult. În general, între 30 și 40 de ani, omul își dă seama că este prea tîrziu pentru a începe activitatea care i-ar fi convenit cel mai mult. Tot așa, nici o femeie nu ar fi obligată să rămînă într-o căsnicie nefericită dacă ar avea posibili-

tatea să se pregătească pentru o activitate care i-ar permite să-și cîștige existența. Nici un angajat nu s-ar simți obligat să accepte condiții de muncă care nu-i sînt pe plac sau care i se par degradante dacă ar ști că nu va muri de foame în timpul necesar căutării unui alt loc de muncă mai pe gustul său. Această problemă nu este deloc rezolvată prin alocații, ajutoare de șomaj sau asistență socială. După cum au constatat mulți, metodele birocratice întrebuințate în acest caz sînt atît de umilitoare, încît majorității oamenilor le este teamă să nu fie trecuți în categoria populației care primește alocații; această teamă este suficientă pentru a le răpi libertatea de a refuza anumite condiții de muncă.

Cum să realizăm principiul dreptului inalienabil al omului la viață? Unii economiști au sugerat soluția unui „venit anual garantat" (numit uneori „taxă negativă asupra venitului"). Venitul anual garantat ar trebui să fie net inferior celui mai scăzut salariu anual, pentru a nu provoca resentimente și mînie din partea celor ce muncesc. Totuși, venitul minim actual este prea scăzut pentru a satisface nevoile legitime ale unei existențe umane demne. Plafonul venitului șomerilor, al persoanelor în vîrstă sau al bolnavilor ar trebui să fie mărit pentru a nu face degradant venitul garantat. Nivelul actual al salariilor ar trebui să crească considerabil pentru a garanta o bază materială modestă, dar acceptabilă. Este posibil să determinăm un minimum vital care să corespundă acestei baze. Orice persoană atrasă de o viață mai comodă ar fi liberă să-și creeze un nivel mai înalt de consum.

De asemenea, venitul anual garantat ar putea servi, așa cum au observat unii economiști, ca element regulator important în economia noastră. „Ceea ce ne trebuie — scrie C.E. Ayres — este un dispozitiv care să poată fi instituit într-o manieră permanentă cu titlu de element regulator al economiei industriale și prin care cererea să poată ține pasul cu oferta mereu în creștere

Garanția unui venit de bază pentru toți membrii colectivității, independent de veniturile de la locul de muncă — așa cum sînt garantate astăzi pensiile asigurărilor sociale pentru persoanele care au depășit vîrsta de 72 de ani —, ar permite menținerea cererii efective de care economia duce o lipsă din ce în ce mai disperată"[22].

Într-un articol despre venitul garantat și economia tradițională, Meno Lovenstein scrie: „Un economist, chiar tradițional, ar trebui, mai mult decît oricare altă persoană, să înțeleagă, cunoscînd mecanismele de alegere, că acesta este un instrument limitat, dar esențial. Conceptul de venit garantat, ca și numeroase alte propuneri pentru o nouă reflecție, ar trebui să fie acceptat ca o sfidare a teoriei, înainte de a fi aplicat la un program de acțiune"[23].

Partizanul venitului anual garantat trebuie să facă față obiecției că omul este leneș și că, dacă principiul „a munci sau a muri de foame" ar fi abolit, el nu ar mai lucra. De fapt, această obiecție nu are valoare. Este sigur că omul are o tendință inerentă de a fi activ, lenea fiind un simptom patologic. Într-un sistem de „muncă forțată", unde nu se ține deloc seama de atracția muncii, omul caută să fugă de muncă, chiar și pentru o scurtă perioadă. Dacă ansamblul sistemului social ar fi transformat în vederea eliminării din cîmpul muncii a constrîngerii și a amenințării, numai o minoritate de oameni bolnavi ar prefera să nu facă nimic. De asemenea, unele persoane ar dori să se consacre în întregime dezvoltării lor interioare, contemplării sau studiului, ceea ce ar fi echivalentul vieții monahale. Dacă evul mediu a putut să-și permită să tolereze viața monahală, societatea tehnologică o poate tolera din și mai multe motive. Dacă am introduce însă metodele

---

[22] G.E. Ayres. *Guaranteed Income: An Institutionalist View*, în vol. *The Guaranteed Annual Income*, editat de Robert Theobald, Doubleday, Inc., New York, 1967, p. 170.

[23] Meno Lovenstein. *Guaranteed Income and Traditional Economics*, p. 124.

birocratice care cer să se facă dovada „bunei utilizări a timpului", principiul ar fi viciat în ansamblul său.

Există o variantă a principiului venitului garantat, probabil puțin acceptabilă astăzi, și anume ca nevoile esențiale pentru o viață demnă să nu fie satisfăcute prin intermediul unei plăți, ci acordate ca bunuri și servicii gratuite. Am admis acest principiu pentru învățămîntul primar și el a devenit astăzi tot atît de natural ca și a respira gratuit. Să începem prin a extinde acest principiu la întreg învățămîntul superior, care să fie în întregime gratuit, fiecare student primind o alocație care să-i permită să se bucure de un acces liber la învățămînt. Să mergem apoi mai departe și să încercăm distribuirea gratuită a bunurilor de bază, începînd cu pîinea și transportul. În sfîrșit, să extindem acest principiu la toate bunurile care constituie baza materială minimală pentru o viață demnă. Această viziune este, desigur, utopică dacă ne gîndim la realizarea ei într-un viitor apropiat. Pentru o societate care s-ar afla într-un stadiu mai avansat, ea ar fi totuși rațională, atît din punct de vedere economic, cît și psihologic.

A sugera că mulți americani avuți încep să se îndepărteze de procesul nelimitat și irațional al unui consum în continuă creștere reclamă cel puțin cîteva scurte observații asupra implicațiilor strict economice ale unei asemenea sugestii. Este posibil, din punct de vedere tehnic și economic, ca economia să rămînă puternică și stabilă în absența unui nivel de consum din ce în ce mai ridicat? În stadiul actual, pentru cel puțin 40% din populație, societatea americană nu este o societate a abundenței și nici din restul de 60% cei mai mulți nu au ajuns încă la un supraconsum. Așadar, nu este vorba de a încetini creșterea producției, ci de a reorienta consumul. Totuși, cînd nivelul de consum necesar, oricare ar fi el (incluzînd aici și ajutorul pentru țările subdezvoltate), va fi atins, ținînd, bineînțeles, seama de creșterea producției care trebuie să însoțească

creșterea populației, va trebui să ne întrebăm dacă producția riscă să devină staționară; sau va trebui, din rațiuni economice, să urmărim o creștere la nesfîrșit a producției, ceea ce ar implica și o creștere a consumului?

Este necesar ca economiști și planificatori să înceapă să studieze această problemă, deși în momentul de față, și dintr-un punct de vedere practic, ea nu pare foarte urgentă. Căci, atîta timp cît planificarea noastră va fi orientată spre o creștere continuă a producției, gîndirea și teoriile noastre economice vor fi influențate de acest scop. Acest studiu și-ar avea importanța lui pentru deciziile cu privire la rata anuală de creștere a producției. Rata maximală de creștere economică este acceptată ca o dogmă, incontestabil în funcție de urgența nevoilor reale, dar și în funcție de principiul sacrosanct al măririi nelimitate a producției ca scop de viață supranumit „progres", variantă industrială a paradisului.

Este interesant de observat că economiștii din secolul al XIX-lea au văzut clar în procesul de producție crescîndă un mijloc pentru atingerea unui scop, nu un scop în sine. Ei sperau și se așteptau ca, odată cu atingerea unui nivel de viață decent, energiile productive să fie reorientate spre o dezvoltare cu adevărat umană a societății. Producerea mai multor bunuri materiale ca unica finalitate a vieții le-ar fi apărut ca un scop străin. John Stuart Mill scria:

„Solitudinea, adică un anumit grad de izolare, reprezintă condiția necesară a oricărei profunzimi de gîndire și de caracter, iar solitudinea în prezența frumuseților și măreției naturii este leagănul ideilor și al aspirațiilor care sînt nu numai bune pentru individ, ci și utile pentru societate. Nu este o mare plăcere să privești o lume unde nimic n-ar fi lăsat în seama activității spontane a naturii;

unde toate patrupedele și toate păsările care nu ar putea fi domesticite pentru folosul omului ar fi exterminate ca niște concurenți cu care e nevoit să-și împartă hrana; unde orice mărăcine, orice arbore nefolositor ar fi dezrădăcinat; unde de-abia ar mai rămîne un loc pentru un tufiș sau o floare sălbatică fără ca ele să fie smulse de îndată în numele progresului agriculturii. Dacă pămîntul trebuie să-și piardă o mare parte din podoabele datorate obiectelor pe care creșterea continuă a bogăției și a populației le-ar distruge, sper sincer ca posteritatea să se mulțumească cu starea staționară cu mult înainte de a trebui s-o facă de nevoie.

Este evident că starea staționară a populației și a bogăției nu implică o încetare a progresului uman. Ar rămîne spațiu mai mult ca oricînd pentru toate genurile de cultură spirituală, pentru progres moral și social; destul loc pentru ameliorarea artei de a trăi și mai multă probabilitate de a o vedea perfecționată cînd sufletele vor înceta să fie preocupate de grija de a strînge bogății"[24].

Vorbind despre consumul care „nu contribuie aproape cu nimic la a face viața mai nobilă sau mai autentic fericită", Alfred Marshall declară: „Ar fi de dorit ca majoritatea oamenilor să muncească relativ mai puțin, deși este adevărat că reducerea timpului de muncă diminuează adesea venitul național și duce la scăderea salariilor; cu condiția, totuși, ca, pentru a remedia pierderea respectivă din venit, toate clasele societății să abandoneze metodele de consum cele mai puțin valabile și să învețe să întrebuințeze bine timpul lor liber"[25].

Este ușor să etichetăm pe acești autori drept romantici și demodați și să le respingem teoriile. Dar gîndirea omului alienat și planificarea pe care el o concepe, mult mai actuale sau mai

---

[24] John Stuart Mill. *Principles of Political Economy*, cartea a IV-a, cap. VI, paragraf 2.

[25] Alfred Marshall. *Principles of Economics*, MacMillan, Londra, 1966, ed. a 8-a, p. 599.

fidele principiilor de programare tehnologică, riscă să nu fie mai bune. Trebuie să acordăm atenție ideilor și valorilor care, din perspectiva primei jumătăți a acestui secol, au fost luate în derîdere, tocmai pentru că astăzi dispunem de mult mai bune metode de planificare.

Prin urmare, problema teoretică ce se pune este următoarea: este posibil un sistem economic relativ staționar în condițiile metodelor tehnologice moderne și, în caz că da, care i-ar fi premisele și consecințele?

Aș vrea să fac numai cîteva observații generale. Dacă ar trebui să restrîngem astăzi un consum inutil și dezumanizant, aceasta ar implica o producție, o întrebuințare a forței de muncă și un venit mai mici și mai puține profituri în anumite sectoare ale economiei. Dacă toate acestea ar fi lăsate la voia întîmplării, fără planificare și alte măsuri..., ar urma de aici o criză gravă pentru toată economia și mai ales pentru unele categorii sociale. Planificînd, ar trebui să generalizăm prelungirea timpului liber în toate domeniile de activitate, să reeducăm oamenii și să redistribuim unele resurse materiale. Factorul timp ar fi necesar. Fără îndoială, planificarea ar trebui să fie publică, și nu privată, deoarece un plan eficient care să pună în mișcare largi sectoare ale economiei nu poate fi elaborat de nici o industrie privată. Dacă ar fi asigurată o planificare adecvată, reducerea venitului și a profitului global nu ar apărea ca o problemă de nedepășit, dat fiind că nevoia de venituri ar fi redusă, datorită unui consum mai mic.

Odată cu creșterea potențialului nostru productiv am ezitat între două soluții: sau un nivel constant de producție și de consum cu mai puțină muncă, sau o curbă ascendentă a producției și consumului în condițiile unui nivel constant de muncă. Am ales fără entuziasm un compromis între acestea două. Producția și consumul au fost mărite și, totodată, timpul de muncă a fost redus; în același timp, munca minorilor a fost în mare parte abolită. Acest compromis nu a fost

dictat de necesități tehnice, ci este mai mult rezultatul luptelor politice și al schimbării în atitudinile sociale.

Este posibilă o societate tehnologică relativ staționară? Răspunsul la această întrebare revine economiștilor, oricare ar fi meritul sugestiilor făcute mai înainte. Important e ca specialiștii să se aplece asupra problemei, și ei nu o vor face decît dacă au devenit conștienți de pertinența întrebării. Nu trebuie să uităm că dificultatea majoră poate să apară nu pe plan economic și tehnic, ci pe plan psihologic și politic. Obiceiurile și modurile de a gîndi nu se modifică ușor, iar lupta pentru schimbarea tipului de consum va fi grea și lungă, deoarece numeroase grupuri de interes puternice au un real avantaj în a întreține și chiar în a mări hăul consumului. Esențialul constă în a începe. Va trebui depășit actualul stadiu de dezvoltare economică și socială și construită o societate cu adevărat umană, care să nu fie nici definită, nici măsurată prin numărul de automobile și televizoare.

Problema unui nivel de producție eventual staționar este pentru moment teoretică; totuși, ar risca să apară o problemă practică dacă consumatorii și-ar limita consumul la nevoile lor reale de ființe umane. În această ipoteză, rata actuală de creștere economică nu ar putea fi menținută decît dacă ne reorientăm producția, făcînd-o să treacă de la un consum privat inutil la forme mai umane de consum social.

La acest nivel nevoile sînt evidente, și ele au fost semnalate de numeroși eseiști și scriitori contemporani. Un program parțial al acțiunilor ce trebuie întreprinse ar fi: o reconstrucție a unei părți din habitatul național (milioane de locuințe noi), o extindere amplă și o îmbunătățire a învățămîntului și a sănătății publice, dezvoltarea sistemelor de transport urbane și interurbane, zeci de mii de centre recreative, mici și mari, pentru populația americană (parcuri, terenuri de sport, piscine etc.), o dezvoltare substanțială a

vieții culturale, care să facă cunoscute în rîndul sutelor de mii de colectivități și al milioanelor de persoane care, în general, ignoră această dimensiune a experienței umane arta dramatică, muzica, dansul, pictura, arta cinematografică etc.

Acest program implică o producție materială și o dezvoltare a vastelor resurse umane. Interesul acestor proiecte constă în a aborda problemele minorităților defavorizate, stimulînd în același timp imaginația și energia celor cu o situație asigurată. De asemenea, în a atenua — dacă nu în a elimina complet — problemele create prin reducerea consumului. Dacă un astfel de program ar fi întreprins, dat fiind că el implică schimbări substanțiale în întrebuințarea resurselor umane și materiale, va fi necesară o planificare economică și socială la scară națională. Rezultatul principal al acestor acțiuni ar fi acela de a arăta că tindem efectiv spre o colectivitate autentic umană. Pentru a crea o societate vie și angajată, un alt mare pas s-ar face dacă s-ar permite oamenilor și colectivităților interesate să fie responsabile de dezvoltarea proiectelor și de executarea lor. Legi corespunzătoare și o finanțare adecvată ar fi necesare pe plan național, dar, odată atins acest minimum foarte important, principiul esențial al acestor acțiuni ar consta într-o participare publică maximală și în diversitatea proiectelor.

Sectorul public devenind preponderent, cheltuielile private ar fi comprimate datorită impozitelor mai mari asupra venitului; consumul privat, dezumanizant și degradant, ar ceda locul noilor forme de consum public, care ar angaja oamenii în activități colective creatoare, ceea ce ar însemna un progres considerabil. Nu mai este nevoie să subliniem că o astfel de schimbare presupune o planificare atentă, pentru a evita unele perturbații grave ale sistemului economic. Ne aflăm aici în prezența unei probleme identice cu cea a conversiunii producției de război în producție de pace.

5
Reînnoirea psihospirituală

Pe parcursul acestei cărți am susținut că funcționarea corectă a sistemului Om necesită nu numai satisfacerea nevoilor materiale ale omului, garanție a conservării sale fizice, ci și cea a nevoilor și facultăților specific umane — dragostea, tandrețea, rațiunea, bucuria etc.

În trecut, religia, ca și arta, asocia aceste aspecte ale existenței umane. Dar, odată cu dezvoltarea „științei noi", religia, în forma sa tradițională, și-a îndeplinit din ce în ce mai puțin rolul său; a apărut astfel riscul ca valorile înrădăcinate în Europa în gîndirea teistă să se piardă. Celebrele cuvinte ale lui Dostoievski: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este îngăduit" exprimă acest risc. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a apărut la unii oameni necesitatea de a crea echivalentul a ceea ce a fost în trecut religia. Robespierre a încercat să creeze pe cale artificială o nouă religie și a eșuat inevitabil; într-adevăr, materialismul său luminat și venerația sa idolatră pentru posteritate nu i-au dat posibilitatea să vadă elementele esențiale necesare creării unei noi religii, admițînd că aceasta ar fi fost posibil. Noua religie a lui Comte nu a adus nici ea o soluție satisfăcătoare din cauza pozitivismului său. În multe privințe, socialismul lui Marx, din secolul al XIX-lea, formulat în termeni laici, a fost mișcarea cea mai populară.

Prăbușirea tuturor valorilor morale prevăzută de Dostoievski în cazul cînd credința în Dumnezeu ar înceta s-a adeverit parțial. Valorile morale ale societății moderne, recunoscute în general prin lege și obiceiuri — respectul față de proprietate, respectul vieții individuale și alte cîteva principii —, au rămas intacte. Dar valorile umane, situate dincolo de contingențele sociale, și-au pierdut ponderea și influența. Dostoievski s-a înșelat însă într-un alt sens, mult mai important. În ultimii zece ani, și în special în ultimii cinci

din aceştia, se manifestă în Europa şi în America o tendinţă foarte puternică în favoarea valorilor celor mai profunde ale tradiţiei umaniste. Această nouă căutare a unei existenţe care să aibă un sens nu a apărut numai în cadrul unor grupuri mici; ea a luat, de asemenea, forma unei mişcări de ansamblu în ţări cu structuri politice şi sociale total diferite şi a unei mişcări în interiorul bisericilor catolică şi protestantă. Ceea ce credincioşii şi necredincioşii au în comun în această nouă mişcare este convingerea că conceptele sînt secundare în raport cu actele şi atitudinile umane.

O poveste hasidică poate să ilustreze acest punct de vedere. Un discipol al unui maestru hasidic a fost întrebat: „De ce te duci să-l asculţi pe maestru? Ca să auzi cuvintele lui înţelepte?“ Discipolul a răspuns: „O, nu! Mă duc ca să văd cum îşi înnoadă şireturile de la sandale“. Mi se pare de prisos să explicăm tîlcul acestor cuvinte. Ceea ce contează la o persoană nu sînt ideile şi opiniile acceptate din copilărie sau admise ca structuri convenţionale de gîndire, ci caracterul său, atitudinile sale, rădăcina lăuntrică a ideilor şi convingerilor sale. Pentru a permite Marele Dialog, grija pentru viaţă şi experienţa împărtăşită sînt mai importante decît conceptele comune. Aceasta nu înseamnă că diferitele grupuri la care am făcut aluzie aici ar fi abandonat conceptele şi ideile lor sau că ar fi ajuns să le considere derizorii, ci că au ajuns la convingerea că preocupările, experienţele şi acţiunile comune le apropie mai mult decît le despart conceptele diferite. Abatele Pire a exprimat acest lucru într-o manieră simplă, dar viguroasă: „Ceea ce contează astăzi nu este diferenţa dintre cei care cred şi cei care nu cred, ci deosebirea dintre cei preocupaţi şi cei indiferenţi“.

Această nouă atitudine faţă de viaţă se exprimă într-un mod mai specific prin următoarele principii: dezvoltarea omului presupune capacitatea sa de a transcende închisoarea strîmtă în care îl ţin eul său, lăcomia sa, egotismul său şi izolarea de semenul său şi, prin urmare, de a depăşi soli-

tudinea sa esențială. Această transcendere permite omului să fie deschis și legat de lume, vulnerabil, dar conștient de identitatea și integritatea sa; ea îl face, de asemenea, capabil să iubească tot ceea ce este viu, să-și reverse facultățile sale în lumea înconjurătoare și să fie „interesant". Așadar, depășirea lăcomiei și a egocentrismului fi permite omului *să fie*, în loc ca doar *să aibă* și *să întrebuințeze*[26].

Dealtminteri, umaniștii radicali sînt cu toții de acord să respingă și să combată idolatria sub toate formele ei și în toate manifestările ei — idolatria în sensul profetic de a adora lucrarea propriilor sale mîini, deci de a subordona omul lucrurilor și de a-l face astfel pe el însuși lucru. Profeții din *Vechiul Testament* au luptat împotriva idolilor — piatră sau lemn, arbori sau coline; astăzi, șefii, instituțiile, în special statul, producția, legea și ordinea și orice lucru făcut de om sînt idolii noștri. A crede sau nu în Dumnezeu este un lucru secundar, esențialul este de a ști dacă refuzăm sau nu idolii. Conceptul de alienare este identic cu conceptul de idolatrie. El înseamnă supunerea omului la obiectele pe care le creează și la împrejurările pe care le modelează. Oamenii sînt uniți, deși se împart în credincioși și în necredincioși, dacă sînt fideli tradiției lor comune prin lupta lor împotriva idolatriei.

Toți umaniștii radicali sînt convinși — și aceasta constituie un alt aspect care nu trebuie ignorat — că există o ierarhie a valorilor în care cele mai înalte transcend pe cele de ordin inferior. Această ierarhie constituie principiile obligatorii și constrîngătoare pentru practica vieții individuale

---

[26] Se știe că principiul enunțat aici este un principiu de bază comun gîndirii budiste și iudeo-creștine. Este interesant că un filosof marxist, Adam Schaff, în lucrarea *Societatea și individul*, vorbește de depășirea egoismului ca de un principiu de bază al eticii marxiste.

și sociale. Radicalismul cu care sînt afirmate aceste valori în viață poate să comporte diferențe, așa cum există, bunăoară, în creștinism sau în budism între cei care duc o viață monahală și cei care nu duc o astfel de viață. Dar aceste diferențe sînt insignifiante dacă se admite că anumite valori nu pot fi compromise. Presupun că, dacă oamenii ar accepta cu adevărat, ca principii de viață efective, cele zece porunci sau „cele opt căi nobile" budiste, s-ar produce o schimbare spectaculoasă în întreaga noastră civilizație. Nu discutăm aici diferite valori ce trebuie puse în practică, căci ceea ce contează este de a-i reuni pe cei care acceptă principiul *practicii*.

Solidaritatea oamenilor și fidelitatea lor față de viață și de umanitate este un alt principiu comun care trebuie să prevaleze întotdeauna asupra particularismelor. De fapt, acest principiu nu este corect enunțat. Orice dragoste adevărată pentru o altă persoană are o calitate intrinsecă: căci eu iubesc în altul nu numai individul, ci umanitatea însăși, sau pe Dumnezeu însuși, cum ar spune-o un creștin sau un evreu. Tot așa, dragostea pentru patria mea este o dragoste pentru om și pentru umanitate, dacă nu este un atașament bazat pe incapacitatea de a fi independent, ceea ce este o altă formă de idolatrie.

Rămîne să știm cum pot fi aplicate aceste principii, vechi și noi în același timp. Credincioșii aspiră să-și transforme religia pentru ca ea să fie o practică totală a umanismului, dar cea mai mare parte dintre ei sînt conștienți că adevărul lor nu se poate extinde la cei care, din motive evidente, refuză legătura indisolubilă dintre cult și conceptul de Dumnezeu. Care va fi speranța celor care nu sînt în rîndurile unei biserici vii?

Poate fi fondată o nouă religie fără premise de felul revelației sau al oricărui alt fel de mitologie?

Evident, religiile sînt manifestări spirituale în interiorul procesului istoric concret și al datelor sociale și culturale specifice unei societăți deter-

minate. O religie nu se fundamentează prin simpla reunire a unor principii. „Non religia" budistă, deși nu cuprinde premise incompatibile cu gîndirea rațională și realistă și este degajată de orice mitologie, nu poate să fie nici ea acceptată în Occident. De regulă, la originea religiilor găsim personalități excepționale și charismatice, înzestrate cu un geniu neobișnuit. În orizontul nostru o asemenea personalitate nouă n-a apărut. Totuși, astăzi nu putem aștepta un nou Moise sau un nou Buddha, și, cu toate acestea, trebuie să trăim; în acest moment precis al istoriei probabil că e mai bine așa, căci un nou șef religios ar risca prea rapid să fie transformat, încă o dată, într-un idol, iar religia sa în idolatrie, înainte chiar de a fi avut o șansă oarecare să ajungă la inima și în spiritul oamenilor.

Atunci nu ne rămîne nimic altceva decît principii generale și valori?

Nu cred așa ceva. Dacă forțele constructive din cadrul societății industriale, înăbușite de o birocrație degradantă, de un consum artificial și de o plictiseală manipulată, vor fi eliberate, într-un nou climat de speranță, prin transformări culturale și sociale de felul celor avansate în această carte, dacă individul își va regăsi încrederea în sine și dacă oamenii vor restabili contactul între ei într-o viață de grup spontană și autentică, vor apărea, se vor dezvolta și, în sfîrșit, vor putea fi unificate într-un sistem global, acceptabil social, noi forme spirituale. Pentru a face față situației politice, sociale și culturale a societății industriale actuale, factorul cel mai important pentru atingerea acestui scop este renașterea compasiunii, a dragostei, a simțului de dreptate și de adevăr și a acțiunilor motivate prin această renaștere. Această renaștere a umanismului se exprimă în proteste: împotriva războiului din Vietnam, împotriva torturii practicate în numeroase regiuni ale lumii, împotriva înarmării nucleare, împotriva pericolului de distrugere a vieții datorită dezechilibrului ecologic,

împotriva inegalității rasiale, împotriva suprimării gîndirii libere și nonconformiste, împotriva mizeriei crescînde a săracilor și a exploatării lor de către cei bogați, împotriva spiritului de dezumanizare care duce la domnia aparatului de producție și care transformă omul în „obiect".

Această renaștere presupune ca viața să primeze asupra lucrurilor și omul asupra mașinilor și ca toate reglementările sociale să aibă drept scop dezvoltarea omului cu toate potențialitățile lui și opțiunea pentru viață, în toate formele ei, împotriva morții, mecanizării și alienării. Este de dorit să găsim acest nou umanism radical; el trebuie să fie critic nu numai cu alții, ci, în primul rînd, cu propriul său grup, singurul pe care poate să-l schimbe. Este necesar ca el să fie cu adevărat internațional, interrasial și interreligios, ca să unească oameni cu idei politice, filosofice și religioase diferite, dar care împărtășesc aceeași experiență umană și dragoste de viață. Pe scurt, renașterea spirituală actuală trebuie realizată în termeni de acțiune și de mișcări politice și sociale, și nu numai în termeni de teologie și de filosofie.

Nu putem prevedea ce noi forme spirituale, simboluri și rituri vor apărea.

Pentru a îndeplini o renaștere spirituală, omul va trebui să revină la viață și să organizeze societatea în vederea vieții, și nu a morții.

CRIZA PSIHANALIZEI

Eseuri despre Freud, Marx și psihologia socială[1]

Capitolul I

CRIZA PSIHANALIZEI

Psihanaliza contemporană traversează o criză ale cărei indicii superficiale le găsim în diminuarea numărului de studenți ce se înscriu la institutele de psihanaliză pentru a-și face aici un stagiu și, de asemenea, a numărului de bolnavi care apelează la psihanalist. În acești ultimi ani au apărut terapii concurente, care pretind că obțin rezultate terapeutice mai bune și că necesită mult mai puțin timp, deci, implicit, mult mai puțini bani. Analistul care în urmă cu zece ani era considerat de păturile mijlocii de la orașe capabil să le vindece angoasa se găsește acum în situa-

[1] Erich Fromm. *LA CRISE DE LA PSYCHANALYSE. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Editions Anthropos, Paris, 1971, p. 11—57, 88—108, 277—281.

ția de a se apăra de concurenții săi psihoterapeuți și își pierde monopolul terapeutic.

Pentru a aprecia corect această criză, se impune examinarea istoriei terapeuticii psihanalitice. Acum mai bine de o jumătate de secol, psihanaliza deschidea un domeniu nou și, pentru a întrebuința un limbaj economic, o nouă piață. Pînă atunci trebuia să fii nebun, să suferi de simptome dureroase și dăunătoare vieții sociale pentru ca un tratament psihiatric să fie justificat. Se presupunea că tulburările psihice mai puțin grave erau de competența preotului sau a medicului familiei și, în majoritatea cazurilor, se aștepta de la bolnav să se vindece singur sau, la nevoie, să sufere în tăcere.

Cînd Freud și-a început activitatea terapeutică, el avea de-a face cu oameni care erau „bolnavi" în sensul tradițional al cuvîntului: aceștia sufereau de simptome evolutive grave, precum fobiile, compulsiunile sau isteria, deși nu erau psihotici. Ulterior, încetul cu încetul, analiza a început să-și extindă metoda la persoane care nu erau considerate „bolnave" în sens tradițional. „Pacienții" se plîngeau de incapacitatea lor de a se bucura de viață, de căsătoriile lor nereușite, de anxietate generalizată, de un sentiment dureros de singurătate, de dificultăți în ce privește puterea lor de muncă etc. Contrar practicii anterioare, aceste plîngeri erau taxate drept „boli" și se aștepta ca acest „ajutor" de tip nou, care era psihanalistul, să se preocupe de „dificultățile de viață" considerate pînă atunci a nu necesita o asistență medicală specializată.

Această schimbare nu s-a produs de azi pe mîine, dar în final a devenit un factor foarte important în viața păturilor mijlocii de la orașe, în special în S.U.A. Nu cu mult înainte era aproape „normal" ca cineva care dispunea de o anumită subcultură orășenească „să-și aibă analistul său". Oamenii petreceau nenumărate ore pe „divan", întocmai cum ar fi mers la biserică sau la un templu.

Motivele acestui „boom“ al psihanalizei sînt ușor de identificat. Acest secol, „epoca angoasei“, a produs o solitudine și o izolare care nu încetează să crească. Prăbușirea religiei, zădărnicia aparentă a politicii, apariția unei umanități total alienate în societatea „organizată“ au lipsit păturile mijlocii de la orașe de un cadru de orientare și de sentimentul de securitate într-o lume absurdă. În timp ce unii păreau să-și găsească noi cadre de orientare în suprarealism, în radicalismul politic sau în budismul Zen, liberalul dezamăgit căuta o filosofie la care să poată subscrie fără să-și schimbe în mod fundamental viziunea despre lume, adică fără să devină „diferit“ de prietenii și colegii lui.

Psihanaliza permitea satisfacerea acestei nevoi. Chiar dacă tulburarea nu era vindecată, era o mare ușurare să poți vorbi cuiva care asculta cu răbdare și, mai mult sau mai puțin, cu simpatie. Faptul că analistul era plătit pentru a asculta nu constituia decît un inconvenient minor; dealtfel, poate că nici nu era un inconvenient, deoarece plătirea analistului reprezenta dovada seriozității și respectabilității acestei terapeutici, ca și a caracterului ei promițător. În afară de acestea, prestigiul ei era ridicat, pentru că, din punct de vedere economic, însemna un lux.

Analistul oferea un substitut al religiei, politicii și filosofiei. Se considera că Freud a descoperit toate secretele vieții: inconștientul, „complexul Oedip“, repetarea în prezent a experienței din copilărie; și, odată înțelese aceste idei, nimic nu rămînea misterios sau nesigur.

Acest lucru este adevărat în special pentru cei care nu sufereau de simptome bine precizate, ci de o indispoziție generală. Pentru a spera o schimbare care să aibă un sens, ar fi trebuit ca ei să poată vedea ce este o persoană nealienată și ce înseamnă o viață centrată pe ideea *existenței*, și nu pe ideea *posesiei* sau a întrebuințării. Dar o asemenea intuiție ar fi necesitat o critică radicală a societății în care trăiau , a normelor și principiilor ei, manifeste și mai ales ascunse; ar fi tre-

buit să aibă curajul să rupă legăturile reconfortante și protectoare și să se vadă astfel în minoritate. Aceasta ar fi cerut și mai mulți psihanaliști, care să nu fi fost antrenați ei înșiși în confuzia psihologică și spirituală a unei vieți industrializate și cibernetizate.

Adeseori se observă un acord tacit între bolnav și analist: nici unul dintre ei nu vrea să fie zguduit de o experiență fundamental nouă; ei se mulțumesc cu ușoare ameliorări și fiecare este în mod inconștient recunoscător celuilalt că nu a divulgat „înțelegerea secretă" inconștientă (pentru a întrebuința termenul lui D.R. Laing). Atîta timp cît bolnavul vine, vorbește și plătește, iar analistul ascultă și „interpretează", regulile jocului sînt respectate, iar jocul convine ambilor parteneri. În plus, faptul de a avea un analist le servea multora la evitarea unei împrejurări de temut, dar inevitabile, a existenței: necesitatea de a lua decizii și de a-și asuma riscuri. Cînd nu putea evita o decizie grea, chiar tragică, cel care se ducea la psihanalist transforma conflictul real în conflict „nevrotic", necesitînd „o analiză mai adîncă", prelungită uneori pînă cînd situația care solicita decizia dispărea. Foarte mulți pacienți nu reprezentau o provocare pentru analist și nici analistul pentru ei. Inconștient, protagoniștii acestui „gentleman's agreement" nici nu doreau să fie o provocare, deoarece nimic nu trebuia să zguduie barca „liniștitei lor existențe". Mai mult, cum analiștii erau din ce în ce mai siguri că au un mare număr de bolnavi, ei tindeau să devină leneși și să accepte principiul de piață după care „*valoarea lor de întrebuințare*" trebuia să fie ridicată de vreme ce așa era „*valoarea lor de schimb*". Susținuți de puternica și prestigioasa Asociație internațională de psihanaliză, mulți credeau că posedă „adevărul" după ce au trecut prin ritualul de inițiere. Într-o lume unde importanța și puterea organizației sînt garanți ai adevărului, ei nu făceau decît să urmeze uzajul general.

Această descriere lasă oare să se înțeleagă că psihanaliza nu a produs la oameni schimbări esențiale? Că ea era un scop în sine, și nu un mijloc utilizat în vederea unui scop? Nicidecum: descrierea mea se referă numai la o întrebuințare inadecvată a terapeuticii analitice de către unii dintre practicienii și bolnavii ei, nu și la munca serioasă și eficace care a fost făcută de alții. Într-adevăr, a nega succesele terapeutice ale psihanalizei, ceea ce este ușor, spune mai mult despre dificultățile autorilor la modă de a înțelege faptele complexe de care se ocupă psihanaliza decît despre psihanaliză însăși. Criticile celor care nu au sau au puțină experiență în acest domeniu nu pot să contrabalanseze mărturiile analiștilor care au văzut un număr considerabil de persoane vindecate de tulburările de care se plîngeau. Numeroși bolnavi au trăit experiența unei vitalități și unei aptitudini spre fericire complet noi, și nici o altă metodă decît psihanaliza nu ar fi putut să producă asemenea schimbări. Desigur, sînt unii care nu au fost ajutați deloc, există și alții la care au intervenit schimbări reale, însă limitate; dar nu este locul aici să facem un studiu statistic privind succesele terapeutice ale psihanalizei.

Nu este surprinzător ca mulți să fi fost atrași de promisiunea metodelor de „cură“ mai rapide și mai puțin scumpe. Psihanaliza făcuse să apară posibilitatea de a alina suferința individuală datorită unui ajutor profesional. Cu această schimbare de stil, în sensul unei „eficacități“, al unei rapidități[2] superioare și al unei „activități de grup“, și cu extinderea nevoii de „terapie“ la oamenii al căror venit nu le putea permite ședințe zilnice prelungite, noile terapii au atras

---

[2] Vezi Aniceto Aramoni. *New Analysis?* Text citit la al 3-lea Congres de psihanaliză, Mexic, 1969.

în mod necesar un număr de bolnavi și i-au răpit psihanalizei[3].

Pînă acum nu am vorbit decît de motivele cele mai evidente și mai superficiale ale crizei actuale a psihanalizei: incompetenta întrebuințare a psihanalizei de către un număr important de practicieni și de bolnavi. Soluționarea crizei, cel puțin la acest nivel, ar cere numai o selecție mai severă a analiștilor și a bolnavilor.

Totuși, trebuie să ne întrebăm cum a putut să se producă întrebuințarea ei incompetentă? Am încercat să dau acestei întrebări cîteva răspunsuri foarte limitate, și nu se poate răspunde la ea exhaustiv decît mergînd dincolo de manifestările superficiale, spre criza mai profundă de care suferă psihanaliza. Care sînt motivele acestei crize mai profunde?

Cred că motivul principal rezidă în transformarea psihanalizei dintr-o teorie radicală într-o teorie conformistă. La origine, psihanaliza era o teorie radicală, penetrantă și eliberatoare. Puțin cîte puțin ea și-a pierdut acest caracter, a început să stagneze, deoarece nu a reușit să-și dezvolte teoria în raport cu schimbarea situației umane petrecută după primul război mondial: dimpotrivă, ea s-a retras în conformism și în căutarea respectabilității.

Rezultatul cel mai fecund și cel mai radical al teoriei freudiene a constat în întemeierea unei „științe a iraționalului", și anume a teoriei despre inconștient. Cum remarca însuși Freud, aceasta era continuarea operei lui Copernic și a lui Darwin (eu aș adăuga-o și pe cea a lui Marx): aceștia din urmă denunțaseră iluziile omului cu privire la locul planetei noastre în cosmos și cu privire la locul omului în natură și societate; Freud atacă

[3] Descoperirea terapiei de grup, oricare i-ar fi meritele terapeutice (despre care nu mă pot pronunța categoric din lipsă de experiență personală suficientă), a satisfăcut efectiv nevoia unei terapii mai ieftine și a dat o altă bază terapeuticii psihanalitice. Și așa-numitele „sensitivity groups" satisfac acum necesitatea populară de a face dintr-un fel de terapeutică un element al culturii de masă.

ultima cetadelă rămasă neviolată — conștiința umană ca ultim dat al experienței psihice. El a arătat că mai toate faptele de care sîntem conștienți nu sînt reale și că mai tot ce este real nu se află în conștiința noastră. Era o sfidare la adresa idealismului filosofic și a psihologiei tradiționale și un pas în plus în cunoașterea a ceea ce este „într-adevăr real". (În această privință, fizica teoretică a făcut un alt pas hotărîtor, atacînd o altă certitudine, cea care se referă la natura materiei).

Freud nu a stabilit numai existența proceselor inconștiente în general (o făcuseră alții înaintea lui), ci a arătat și empiric cum operează procesele inconștiente, plecînd de la fenomene concrete și observabile: simptomele nevrotice, visele și micile acte ale vieții cotidiene.

Teoria inconștientului este una dintre cele mai decisive etape în cunoașterea omului și în aptitudinea noastră de a distinge aparența de realitate în conduitele umane. Ea a făcut să apară o nouă dimensiune a bunei-credințe[4], care a dat noi temeiuri gîndirii critice. Înaintea lui Freud era suficient să se cunoască intențiile conștiente ale unei persoane pentru a-i aprecia sinceritatea. După Freud, aceasta nu mai este suficient, ba este chiar foarte puțin. În spatele conștiinței se disimula realitatea ascunsă, inconștientul, care era cheia intențiilor. Din momentul în care o persoană era supusă analizei (adică i se examina conduita din punct de vedere analitic), ideea con-

[4] În general, se crede că revoluția sexuală a fost rezultatul teoriei freudiene, ceea ce mi se pare discutabil, deoarece o bună parte din noua libertate sexuală vine din structura de consum a societății industriale în care trăim, așa cum a arătat foarte pregnant Aldous Huxley în *Cea mai bună dintre lumi*. Oricum ar sta lucrurile, există un al doilea aspect, adesea neglijat, al influenței exercitate de Freud. Unul dintre cele mai semnificative elemente în protestul tineretului radical constă în a se ridica împotriva minciunii și duplicității societății burgheze, exprimate în ideile ei, ca și în multe din actele și limbajul ei. Dat fiind că a făcut să apară o nouă dimensiune a onestității, Freud poate fi considerat drept unul dintre cei care au exercitat o influență preponderentă asupra revoltei tineretului împotriva minciunii.

venţională a „respectabilităţii“ burgheze (sau oricare alta), cu ipocrizia şi duplicitatea ce decurg din ea, era în principiu zdruncinată din temelii. Nu mai era suficient ca cineva să-şi justifice acţiunile prin bunele sale intenţii. Aceste bune intenţii, chiar dacă erau perfect sincere din partea subiectului, erau examinate mai departe: fiecăruia i se punea întrebarea „ce este dincolo?“ sau, mai exact, „*cine eşti tu dincolo de tine?*“ De fapt, Freud a făcut posibilă abordarea întrebării „cine eşti tu şi cine sînt eu?“ într-un nou spirit realist.

Totuşi, o dihotomie profundă ameninţă sistemul teoretic al lui Freud. Acel Freud care a deschis calea înţelegerii „falsei conştiinţe“ şi a amăgirii de sine era un gînditor radical (deşi nu revoluţionar) care, într-o anumită măsură, depăşea limitele societăţii sale. El critica pînă la un anumit punct societatea — în special în *Viitorul unei iluzii*. Dar, pe de altă parte, era adînc ancorat în prejudecăţile şi în filosofia epocii şi a clasei sale. Inconştientul freudian era în special sediul sexualităţii reprimate, „buna-credinţă“ era raportată mai ales la vicisitudinile libidoului din timpul copilăriei, iar criticile făcute de el societăţii se limitau la reprimarea sexuală. În marile sale descoperiri, Freud se arăta un gînditor radical şi curajos, dar în aplicarea lor el era stînjenit de credinţa, niciodată abandonată, că această societate, deşi nu era deloc satisfăcătoare, era forma ultimă a progresului uman şi că nu i se putea îmbunătăţi nici o trăsătură esenţială.

Dată fiind această contradicţie inerentă lui Freud şi teoriei sale, se punea problema care din cele două aspecte urma să fie dezvoltat de discipolii lui? Aveau să-l urmeze pe acel Freud care l-a continuat pe Copernic, pe Darwin şi pe Marx? Sau aveau să se mulţumească cu acel Freud a cărui gîndire şi ale cărui sentimente se limitau la categoriile ideologiei şi ale practicii burgheze? Aveau să facă din teoria *specială* a inconştientului a lui Freud, care se referea la sexualitate, o teorie *generală*, al cărei obiect ar fi evantaiul complet al experienţelor psihice reprimate? Aveau

să facă din forma freudiană specifică a eliberării sexuale o formă generală de eliberare prin lărgirea conștiinței? Pentru a ne exprima într-o formă mai generală, urmau ei să dezvolte ideile cele mai puternice și mai revoluționare ale lui Freud, sau, dimpotrivă, să pună accentul pe teoriile pe care societatea de consum și le va integra cel mai ușor? Freud ar fi putut să fie continuat în ambele direcții.

Dar discipolii săi ortodocși l-au urmat pe reformator, și nu pe radical. Ei n-au știut să-i dezvolte teoria, să separe descoperirile ei fundamentale de istoricitatea lor îngustă, pentru a face din ea un cadru mai larg și mai radical. Ei profitau încă de aura radicală care înconjura psihanaliza înaintea primului război mondial, cînd era îndrăzneț și revoluționar să demaști ipocrizia sexuală.

Ascendentul discipolilor conformiști se datora în parte unei trăsături particulare a personalității lui Freud. El nu era numai un savant și un terapeut, ci și un „reformator" care credea în misiunea sa de a fonda o mișcare pentru reforma etică și rațională a omului[5]. Deși era un savant, nu pierdea niciodată din vedere, în ciuda preocupărilor sale teoretice, „mișcarea" și politica ei. Majoritatea celor puși de el în fruntea mișcării erau oameni incapabili de critică radicală. Freud însuși își dădea seama de acest lucru, dar îi alesese pentru o calitate remarcabilă: loialitatea lor fermă față de el și față de mișcare. De fapt, mulți prezentau caracteristicile birocraților din indiferent ce mișcare politică. Dat fiind faptul că mișcarea exercita un control simultan asupra teoriei și practicii terapeutice, o asemenea alegere a responsabililor avea să exercite o influență considerabilă asupra dezvoltării psihanalizei.

---

[5] În 1910 Freud se mai gîndea încă să le sugereze adepților săi să se alăture Asociației internaționale pentru etică și cultură, care s-ar fi transformat astfel într-o organizație de psihanaliști militanți. El a abandonat curînd acest proiect în favoarea ideii de fondare a Asociației internaționale de psihanaliză. (Vezi E. Fromm. *Sigmund Freud's Mission*, World Perspectives, ed. Ruth Nanda Anshen, Harper and Row, New York, 1959, cap. VIII.)

Alți discipoli au dezertat: Jung, printre alte motive, pentru că era un romantic conservator, iar Adler pentru că era un raționalist mai superficial, deși foarte dotat. Rank a dezvoltat vederi originale, dar a fost îndepărtat, mai puțin, poate, din cauza atitudinii dogmatice a lui Freud cît din pricina invidiei concurenților săi. Ferenczi, poate cel mai simpatic și cel mai inventiv dintre discipolii lui Freud și care nu avea nici ambiția de a fi un „cap de afiș", nici curajul necesar pentru a rupe cu Freud, a fost, totuși, înlăturat într-un mod brutal, cînd, spre sfîrșitul vieții sale, a comis unele deviații în puncte importante ale doctrinei. Wilhelm Reich a fost îndepărtat din organizație, deși — sau mai curînd pentru că — a dezvoltat teoria freudiană a sexualității pînă la consecințele ei cele mai radicale. El reprezintă un exemplu foarte interesant al fricii încercate de birocrația psihanalitică (și de Freud) în fața trecerii de la o poziție reformistă la o poziție radicală, în însăși sfera situată de Freud în centrul sistemului său.

Învingătorii luptelor care aveau loc în cadrul curții lui Freud exercitau un control strict, cu toate că ei înșiși cădeau pradă invidiilor și rivalităților interne. Manifestarea cea mai teribilă a acestei lupte interne dintre membrii grupului se găsește la Ernest Jones, în *Biografia* sa, unde autorul taxează de nebuni pe doi dintre principalii săi rivali, Ferenczi și Rank, în momentul dezertării lor[6].

Majoritatea psihanaliștilor ortodocși recunoșteau controlul birocrației analitice și se conformau regulilor ei sau cel puțin își manifestau în cuvinte expresia loialității cerute. Existau însă și unii care, rămînînd în interiorul organizației, aduceau contribuții importante și originale la teoria și la

[6] Vezi scrisoarea lui Michael Balint adresată redactorului-șef al publicației „International Journal of Psycho-Analysis", XXXIV, 1958, p. 68. Vezi și analiza critică detaliată a atitudinii lui Freud față de Ferenczi în *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1963, p. 131—147, și în *Sigmund Freud's Mission*, cap. VI.

terapeutica psihanalitică, precum S. Rado, F. Alexander, Frieda Fromm-Reichman, soții Balint, R. Spitz, E. Erikson și mulți alții. Imensa majoritate a analiștilor organizației tindeau să nu vadă decît ceea ce așteptau ei (sau ceea ce se aștepta de la ei). Exemplul cel mai frapant este că cvasitotalitatea literaturii psihanalitice ortodoxe a ignorat faptul foarte evident că copilul, cu mult înainte de formarea „complexului Oedip", este puternic atașat de mamă și că această legătură primordială este comună și fetelor, și băieților. Unii dintre cei mai inventivi și mai curajoși dintre psihanaliști, ca Ferenczi, remarcaseră și menționaseră această legătură în descrierea observațiilor lor clinice, dar în scrierile lor teoretice repetau formulele freudiene și nu întrebuințau propriile lor observații clinice[7]. Un alt exemplu al efectelor paralizante ale controlului birocratic apărea în cvasiunanimitatea cu care psihanaliștii ortodocși acceptau ipoteza că femeile sînt bărbați castrați, și aceasta în ciuda datelor clinice evidente și a considerațiilor biologice și antropologice care probează contrariul. Acest lucru este adevărat și cu privire la polemicile despre agresivitate. Atîta timp cît Freud a acordat puțină atenție agresivității umane, autorii care aparțineau mișcării psihanalitice au neglijat-o și ei; dar după descoperirea freudiană a instinctului morții, distructivitatea a devenit un subiect central. Numai conceptul de instinct al morții a derutat pe numeroși analiști (deoarece, după părerea mea, ei erau prea atașați de teoria mecanicistă a instinctului pentru a aprecia adîncimea noii teorii), dar chiar și aceștia au încercat să i se conformeze, postulînd „un instinct al distrugerii", opus instinctului sexual, abandonînd astfel vechea dihotomie

---

[7] John Bowlby, în pătrunzătorul său studiu despre „natura legăturii dintre copil și mamă", a oferit istoria detaliată a teoriei psihanalitice asupra acestui aspect și a atras atenția asupra discordanței dintre descrierea clinică și teorie la autorii psihanalitici. („International Journal of Psycho-Analysis", XXXIV, 1958, p. 355—372.)

dintre instinctele sexuale și instinctele de autoconservare, odată cu menținerea vechiului concept al instinctului[8].

Observațiile care precedă par să implice faptul că Freud e singurul vinovat pentru sterilitatea gîndirii psihanalitice ortodoxe. Dar aceasta ar fi o concluzie neîntemeiată. La urma urmei, analiștii s-au supus de bunăvoie acestei practici; ei erau liberi să gîndească ceea ce voiau. Lucrul cel mai grav care putea să li se întîmple era să fie excluși din organizație și, de fapt, au fost unii care au reușit să facă acest pas „curajos" fără a suferi consecințe mai grave decît aceea de a fi stigmatizați de birocrația care le nega titlul de psihanaliști. Ce i-a împiedicat atunci să aibă această îndrăzneală?

Mai întîi, exista un motiv evident. Freud elaborase un sistem care era atacat și ironizat de aproape toți profesioniștii și universitarii respectabili, deoarece sfida, în epocă, numeroase tabuuri și habitudini de gîndire. Această ostilitate care îi înconjura pe analiști ca indivizi le dădea o senzație de nesiguranță. Este de înțeles că ei au căutat un sprijin în apartenența la o organizație care să-i asigure că nu sînt izolați.

Trebuie să luăm în considerație însă și un alt factor. Psihanaliza pretindea să ofere un răspuns la enigma pusă de sufletul uman. Într-adevăr, ea poseda cîteva „răspunsuri" la unul din aspectele enigmei, dacă putem vorbi de enigmă în acest domeniu. Dar, dată fiind vastitatea problemei, o parte și mai importantă din ea rămînea încă neînțeleasă. Dacă, în mod individual, fiecare analist ar fi avut conștiința caracterului fragmentar — atît din punct de vedere teoretic, cît și din punct de vedere terapeutic — al cunoștințelor lui, nesiguranța lui ar fi crescut considerabil, în timp ce chiar și ceea ce cunoștea cu adevărat

---

[8] Exemplul care arată cel mai bine pînă la ce punct adeziunea la organizație putea să provoace distorsiuni chiar la nivelul reacțiilor umane elementare îl găsim în scrisoarea lui Michael Balint adresată redactorului revistei „International Journal of Psycho-Analysis".

era respins sau luat în derîdere. Nu era atunci firesc să-și creeze ficțiunea că, în esență, Freud descoperise tot adevărul și că, printr-o participare magică, el însuși, ca membru al organizației, primise partea sa din adevărul pe care ea îl deținea? Desigur, el ar fi putut să accepte caracterul efectiv fragmentar și provizoriu al cunoștințelor sale, dar pentru aceasta ar fi fost nevoie nu numai de multă independență și curaj, ci și de o gîndire creatoare. Ar fi trebuit ca fiecare analist să aibă atitudinea unui cercetător, și nu a unui profesionist ce caută să utilizeze știința sa pentru a-și cîștiga existența.

Este evident că același proces de birocratizare și de alienare a gîndirii pe care l-am descris în ce privește mișcarea psihanalitică poate fi observat în istoria numeroaselor mișcări politice, filosofice și religioase. Dar el este relativ rar în istoria științelor: în caz contrar, o mare parte dintre cele mai fecunde idei științifice s-ar fi împotmolit și dezvoltarea lor ar fi fost oprită de un spirit birocratic și dogmatic. Am făcut această schiță destul de detaliată a dezvoltării mișcării psihanalitice deoarece în ea identificăm un factor capital, deși insuficient recunoscut, care se găsește la sursa crizei cu care este confruntată psihanaliza.

Descriind consecințele negative ale naturii birocratice a mișcării psihanalitice, nu am menționat decît unul din factorii care contribuie la criza psihanalizei. Dar transformările sociale care s-au produs cu o rapiditate tot mai mare după cel de-al doilea război mondial interesează și mai mult. În timp ce liberalismul burghez de la începutul secolului cuprindea și elemente de critică și de reformă radicală, majoritatea claselor mijlocii au devenit mai conservatoare pe măsură ce stabilitatea sistemului era amenințată de noile forțe economice și politice. Cibernetizarea, apariția omului societăților organizate, cu pierderea concomitentă a individualității, regimurile de dictatură în unele părți ale lumii, amenințarea unui război nuclear — iată cîțiva dintre factorii cei mai importanți care au pus clasele

mijlocii în defensivă. Majoritatea psihanaliștilor, care împărtășeau neliniștile burgheziei, împărtășeau în egală măsură neîncrederea și atitudinea ei defensivă.

Contrar acestei majorități, a existat o minoritate de psihanaliști radicali — „stînga" psihanalistă —, care a încercat să continue și să dezvolte sistemul lui Freud cel radical și să creeze o armonie între vederile psihanalitice ale lui Freud și concepțiile sociologice și psihologice ale lui Marx. Dintre aceștia, S. Bernfeld și Wilhelm Reich au încercat să realizeze o sinteză între freudism și marxism[9]. Eu însumi am abordat această problemă în lucrările mele, începînd cu *Psychanalyse et sociologie* (1928) și *Das Christusdogma* (1930)[10]. Mai recent, R.D. Laing, una dintre figurile cele mai originale și creatoare ale psihanalizei contemporane, a tratat strălucit problemele psihanalitice dintr-un punct de vedere politic radical și într-o perspectivă umanistă.

Influența psihanalizei asupra avangărzii radicale, artistice și culturale, nu este mai puțin importantă. E foarte interesant de constatat că posibilitățile radicale ale teoriei freudiene exercitau o puternică atracție asupra mișcărilor radicale în domenii foarte diferite, în timp ce erau neglijate de analiștii de profesie. Această influență a fost foarte sensibilă la suprarealiști, deși nu se limita numai la ei.

În acești ultimi zece ani s-a manifestat un interes crescînd pentru problemele psihanalitice la mulți filosofi radicali din punct de vedere politic[11].

---

[9] Mai tîrziu, în timpul șederii sale în S.U.A., Reich s-a înstrăinat complet de teoria marxistă și a pierdut orice simpatie față de socialism, pe care îl considera inferior politicii liberale duse de Roosevelt și de Eisenhower. (Vezi Ilse Reich-Ollendorf. *Wilhelm Reich*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1969.)

[10] Traducerea engleză: *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart & Winston, Inc., New York, 1963; aceste idei au fost reluate în două articole din 1932.

[11] De exemplu, revista franceză „L'Homme et la Société", Editions Anthropos, Paris, a publicat în 1969 un număr special pe tema „Freudo-marxismul și sociologia alienării".

Jean-Paul Sartre a oferit cîteva contribuții foarte interesante la gîndirea psihanalitică în cadrul propriei sale filosofii existențialiste. Pe lîngă Sartre și O. Brown, cel mai cunoscut din acest grup este Herbert Marcuse, care împarte acest interes pentru raporturile dintre Freud și Marx cu alți membri ai Institutului de cercetări sociologice din Frankfurt, precum Max Horkheimer și regretatul Theodor W. Adorno. Există și un anumit număr de alți filosofi, în esență marxiști și socialiști, care au manifestat în ultimii ani un interes considerabil pentru această problemă și au scris mult despre ea. Din nefericire, această nouă literatură suferă de faptul că mulți dintre autorii ei sînt „filosofi ai psihanalizei" lipsiți de o cunoaștere suficientă a bazelor ei clinice. Nu este necesar să fii psihanalist pentru a înțelege teoriile lui Freud, dar trebuie să cunoști bazele lor clinice; altminteri e foarte ușor să te înșeli în privința concepțiilor freudiene și să reții numai cîteva citate vag apropriate, fără o cunoaștere suficientă a sistemului în ansamblul său.

Marcuse, care a scris despre psihanaliză mai mult decît oricare altul, constituie un exemplu al acestei denaturări particulare pe care „filosofia psihanalizei" poate s-o exercite asupra teoriei analitice. El declară că opera sa „se mișcă numai în cîmpul teoriei și rămîne în afara disciplinei tehnice devenite psihanaliză". Iată o afirmație foarte ciudată! Ea presupune că psihanaliza ar fi debutat ca sistem teoretic și că după aceea a devenit o „disciplină tehnică". Se știe însă foarte bine că metapsihologia lui Freud era fondată pe examenele sale clinice.

Ce înțelege Marcuse prin „disciplină tehnică"? Uneori această expresie pare să se raporteze numai la problemele de terapie; dar, în alte situații, cuvîntul „tehnică" este întrebuințat pentru a desemna datele clinice și empirice. A face o separație între o filosofie și o teorie analitice, pe de o parte, și datele psihanalitice clinice, pe de alta, iată o atitudine de nesusținut într-o știință ale cărei concepte și teorii nu pot fi înțelese fără a

fi raportate la fenomenele clinice, pe baza cărora au și fost elaborate. A edifica o „filosofie a psihanalizei" ignorînd baza ei empirică înseamnă a te expune obligatoriu la grave erori în înțelegerea teoriei. Repet: prin aceasta nu vreau să spun că trebuie să fii analist sau să fi fost pacient pentru a fi în măsură să discuți probleme psihanalitice. Dar, pentru ca concepțiile psihanalitice să aibă un sens, trebuie interes și aptitudine în mînuirea datelor empirice, individuale sau sociale. Există persoane care, ca Marcuse și alții, persistă în a mînui concepte ca *regresiune*, *narcisism*, *perversiuni* etc., rămînînd în lumea speculației pur abstracte; ei sînt „liberi" să înalțe construcții imaginare tocmai pentru că nu posedă nici un fel de cunoștințe empirice prin care să-și verifice speculațiile. Din nefericire, numeroși cititori primesc informația lor despre Freud prin aceste denaturări, fără a mai vorbi de gravul prejudiciu pe care orice gîndire confuză îl aduce celor care sînt expuși la ea.

Nu este acum momentul să purcedem la analiza critică integrală a scrierilor lui Marcuse ce vizează psihanaliza: *Eros și civilizație*, *Omul unidimensional* și *Eseu despre eliberare*[12]. Mă voi limita la cîteva observații. Mai întîi, Marcuse, deși este foarte citit, comite erori elementare în prezentarea conceptelor freudiene. De exemplu, el se înșală în privința conceptelor freudiene de „principiu al realității" și de „principiu al plăcerii" (deși la un moment dat citează bine) cînd admite că există mai multe principii ale realității și cînd afirmă că civilizația occidentală este călăuzită de unul dintre ele, „principiul performanței". Ar fi oare posibil ca Marcuse să împărtășească concepția falsă, dar foarte răspîndită, după care „principiul plăcerii" se raportează la norma hedo-

---

[12] H. Marcuse. *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1955; *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1967; *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1968. În *Eseu* el a schimbat unele din ideile sale, adoptînd altele, pe care mai înainte le criticase aspru — e adevărat, fără să indice explicit această schimbare.

nistă, care face din plăcere scopul vieții, iar „principiul realității“ la norma socială, care prescrie munca și datoria ca scopuri ale eforturilor umane? Evident, Freud nu voia să spună nimic asemănător; pentru el, principiul realității era o „modificare“ a principiului plăcerii, și nu contrariul lui. Concepția freudiană a „principiului realității“ este că există în fiecare ființă umană o facultate de a observa realitatea și o tendință de a se proteja de prejudiciul pe care ar putea să i-l aducă satisfacerea nelimitată a instinctelor sale. Acest „principiu al realității“ este ceva foarte diferit de normele unei structuri sociale date: o societate poate să exercite o cenzurare rigidă a dorințelor și fantasmelor sexuale; în acest caz, „principiul realității“ va tinde să împiedice persoana să-și dăuneze ei înseși, determinînd-o să-și reprime aceste fantasme. O altă societate poate acționa în sens contrar, și în acest caz „principiul realității“ nu va avea nici un motiv să mobilizeze o reprimare sexuală. „Principiul realității“, în sensul lui Freud, este același în ambele cazuri: ceea ce este diferit este structura socială și ceea ce eu am numit „caracterul social“ al unei societăți sau al unei clase date. De exemplu, o societate războinică va produce un „caracter social“ unde pulsiunile agresive vor fi favorizate, și nu reprimate, în timp ce tendințele spre milă și dragoste vor fi reprimate. Într-o societate pașnică, bazată pe cooperare, este adevărat contrariul. Sau un alt exemplu: în societatea burgheză occidentală a secolului al XIX-lea, tendințele spre plăcere și cheltuială erau reprimate, în timp ce tendințele analo-tezaurizatoare, care duceau la limitarea consumului și la plăcerea de a economisi, erau încurajate. O sută de ani mai tîrziu, „caracterul social“ se prezintă astfel încît preferă să cheltuiască și să reprime tendințele tezaurizatoare și avare ca nefiind adecvate cerințelor societății. În fiecare societate energia umană generală este transformată în energie specifică ce poate fi întrebuințată de societate pentru funcționarea ei proprie. Prin urmare, ceea ce este reprimat depinde de

structura „caracterului social", și nu de „principii ale realității" diferite. Dar conceptul de caracter în sensul dinamic în care îl întrebuințează Freud nu apare în scrierile lui Marcuse; pesemne pentru că nu este un concept „filosofic", ci „empiric".

Deformarea la care Marcuse supune teoria lui Freud cînd se servește de conceptul freudian de reprimare nu este mai puțin gravă. El scrie: „«Reprimare» și «represiv», în sens netehnic, sînt întrebuințate pentru a desemna procesele, atît conștiente, cît și inconștiente, atît externe, cît și interne, de limitare, de constrîngere și de reprimare"[13]. Dar categoria centrală a sistemului freudian este „reprimarea" în sensul dinamic în care reprimatul este *inconștient*. Întrebuințînd cuvîntul „reprimare" atît pentru fenomenele conștiente, cît și pentru fenomenele inconștiente, se pierde întreaga semnificație a conceptelor freudiene de reprimare și de inconștient. De fapt, cuvîntul „reprimare" are două sensuri: mai întîi sensul curent, adică reprimarea în sensul oprimării sau suprimării, și al doilea, sensul psihologic, de care se servește Freud (deși termenul a fost întrebuințat mai înainte în acest sens psihologic), și anume acela de a retrage ceva din conștiință. Prin ele însele, cele două sensuri nu au nimic de-a face unul cu celălalt. Întrebuințînd conceptul de reprimare fără discernămînt, Marcuse întunecă concluzia principală a psihanalizei. El mizează pe dublul sens al termenului „reprimare", lăsînd impresia că cele două sensuri se confundă și, prin aceasta, sensul „reprimării" în accepția psihanalitică dispare, deși astfel se obține o formulă atrăgătoare pentru a unifica o categorie de ordin politic și o alta de ordin psihologic, datorită ambiguității unui cuvînt.

Un alt exemplu al tratamentului la care Marcuse supune teoriile freudiene îl constituie problema teoretică a naturii conservatoare a Erosului și a instinctului vieții. Marcuse se sprijină mult pe

---

[13] H. Marcuse. *Eros and Civilization*, p. 8.

„faptul" că Freud atribuie Erosului aceeași natură conservatoare de reîntoarcere la un stadiu anterior ca și instinctului morții. Pe cît se pare, el nu-și dă seama că Freud, după cîteva ezitări, a ajuns în *Outline of Psychoanalysis* la concluzia opusă celei pe care i-o atribuie Marcuse, și anume că Erosul nu participă tocmai la natura conservatoare — și aceasta este o poziție adoptată de Freud, în ciuda tuturor problemelor teoretice puse de ea[14].

Debarasată de o mare parte din verbiajul ei, *Eros și civilizație* oferă ca ideal omului nou al societății nerepresive reactivarea sexualității lui pregenitale și, în special, a tendințelor sadice și coprofile. De fapt, idealul „societății nerepresive" a lui Marcuse pare să fie un paradis infantil unde orice muncă este joc și de unde sînt excluse orice conflict serios și orice tragedie. El nu atacă niciodată problema conflictului dintre acest ideal și organizarea unei industrii automatizate. Acest ideal de regresiune spre organizarea libidinală infantilă merge mînă-n mînă cu critica dominării exercitate de sexualitatea genitală asupra pulsiunilor pregenitale. Grație cîtorva jonglerii verbale, subordonarea tendințelor orale și anale față de primatul genitalității este identificată cu căsătoria monogamă, cu familia burgheză și cu principiul după care plăcerea sexuală genitală nu este permisă decît dacă servește la procreație. În acest atac asupra „dominației" genitale, Marcuse vrea să ignore faptul știut că sexualitatea genitală nu este nicidecum limitată la procreație: bărbații și femeile s-au bucurat dintotdeauna de plăcerea sexuală fără să aibă intenția procreației, iar metodele pentru prevenirea sarcinilor erau cunoscute încă din antichitate. Marcuse pare să creadă că, deoarece perversiunile — ca sadismul sau coprofiliile — nu pot avea ca rezultat procreația, ele

---

[14] S. Freud. *Outline of Psychoanalysis*, Standard Editions, vol. XX, Hogarth Press and the Institut of Psychanalysis, Londra, 1939, p. 149.

sînt mai „libere“ decît sexualitatea genitală. Retorica revoluționară a lui Marcuse maschează caracterul irațional al atitudinii sale. Ca anumiți artiști și scriitori de avangardă, de la Sade și Marinetti pînă în zilele noastre, el este atras de regresiunea infantilă și — din cîte îmi dau seama —, într-un mod mai ascuns, de distrugere și de ură. Este întru totul justificat să exprimi decadența unei societăți în literatură și artă, ca și să-i faci o analiză științifică. Dar cînd artistul sau scriitorul participă la caracterul morbid al unei societăți pe care vrea s-o transforme și cînd o glorifică, aceasta este contrar unui demers revoluționar.

La cele de mai sus se raportează glorificarea pe care o face Marcuse lui Narcis și Orfeu, în timp ce Prometeu (pe care Marx l-a numit „cel mai nobil sfînt și martir din calendarul filosofic“) este coborît la rangul de „erou-arhetip al principiului performanței“[15]. Imaginile orfico-narcisice „sînt sortite lumii subterane și morții“. Potrivit tradiției clasice, Orfeu este „asociat cu introducerea homosexualității“. Dar, spune Marcuse, „ca și Narcis, el respinge Erosul normal, și nu pentru un ideal ascetic, ci în numele unui Eros mai total. Ca și Narcis, el protestează contra ordinii represive a sexualității procreatoare. Un astfel de Eros, orfic și narcisic, reprezintă negarea acestei ordini — este Marele Refuz“[16]. Acest Mare Refuz este definit și ca „refuzul de a accepta separarea de obiectul (sau subiectul) libidinal“[17]. În această ultimă analiză este refuzul omului de a deveni adult, de a se separa complet de mamă și de pămînt, de a face experiența unei plăceri plenar sexuale (genitală, și nu homosexuală sau sadică). (Foarte curios, în *Omul unidimensional*, Marele Refuz pare să-și fi schimbat complet sensul, dealtminteri fără să se menționeze această schimbare; noul sens este refuzul de a utiliza concepte care aruncă o punte peste prăpastia ce

[15] *Op. cit.*, cap. VIII.
[16] *Op. cit.*, p. 171.
[17] *Op. cit.*, p. 170.

separă prezentul de viitor.) E un fapt cunoscut că acest ideal este tocmai opusul concepției lui Freud despre dezvoltarea umană și corespunde mai curînd concepției sale despre nevroză și psihoză.

Acest ideal al eliberării de supremația sexualității genitale este, bineînțeles, cu totul opus și eliberării sexuale propuse de Reich, la modă în zilele noastre.

Marcuse ignoră faptul că pentru Freud evoluția libidoului de la narcisismul primar la stadiul oral și anal, apoi genital, nu este, în principiul său, efectul unei reprimări crescînde, ci al unui proces biologic de *maturizare*, care duce la primatul sexualității genitale. Pentru Freud, ființa sănătoasă este cea care a atins stadiul genital și a simțit plăcerea în raporturile sexuale. Toată schema freudiană a evoluției este bazată pe ideea genitalității ca cel mai înalt stadiu al dezvoltării libidoului. Nu aduc aici obiecții contra devierii lui Marcuse în raport cu Freud, ci contra confuziei create nu numai de o proastă întrebuințare a conceptelor freudiene, ci și de faptul că Marcuse vrea să dea impresia că reprezintă poziția freudiană, doar cu unele schimbări minore. De fapt, el elaborează o teorie care se situează în contradicție cu tot ce este esențial în gîndirea freudiană. El ajunge la acest rezultat citînd fraze extrase din contextul lor, sau judecăți pe care Freud le-a enunțat pentru a le abandona ulterior, sau, pur și simplu, interpretînd greșit poziția freudiană și semnificația ei.

Cum este posibil ca un om de știință de talia lui Marcuse să aibă o imagine atît de deformată despre psihanaliză? Am impresia că răspunsul rezidă în interesul special manifestat de el, ca și de atîția alți intelectuali, pentru psihanaliză. Pentru el, psihanaliza nu este o metodă empirică care are ca scop să descopere la o ființă aspirațiile inconștiente, mascate de raționalizare, nu este o teorie *ad personam* care tratează despre caracter și arată diferitele motivații inconștiente ale unor acte aparent „raționale". Pentru Mar-

cuse psihanaliza este un ansamblu de speculații metapsihologice despre moarte, instinctul vieții, sexualitatea infantilă etc. Marea realizare a lui Freud constă însă în a fi reluat o mulțime de probleme tratate de filosofie atîta timp într-un mod abstract și în a fi făcut din ele obiectul unor investigații empirice. Marcuse pare să facă drumul înapoi, retransformînd conceptele empirice ale lui Freud în obiecte de speculație filosofică, și încă o speculație mai curînd confuză. Alături de cei menționați mai sus, de analiștii de stînga și de cei rămași în sînul organizației înființate de Freud, vreau să citez în special patru psihanaliști ale căror contribuții prezintă un caracter mai sistematic și a căror influență o depășește pe a altora. (Nu vorbesc de primii disidenți ca Adler, Rank și Jung.)

Karen Horney a fost prima care a întreprins un studiu critic despre psihologia freudiană a femeii, iar mai tîrziu a inițiat o cercetare care, renunțînd la teoria libidoului și punînd accentul pe importanța factorilor culturali, a oferit multe intuiții fructuoase.

Ca și Karen Horney, Harry Stack Sullivan a recunoscut importanța factorilor culturali și, prin concepția sa despre psihanaliză ca teorie a „relațiilor interpersonale", a respins, de asemenea, teoria libidoului. În timp ce teoria sa despre om este oarecum limitată, după părerea mea, de faptul că modelul său de om se referă, în esență, la omul contemporan alienat, meritul său fundamental este de a fi pătruns lumea fantasmelor și procedeele de comunicare în maladiile grave și, în special, în schizofrenii[18].

---

[18] Deși Horney, Sullivan și eu însumi sîntem clasificați în ansamblu ca școală „culturalistă" sau „neofreudiană", această clasificare este greu de justificat. Cu toate că am fost prieteni, că am muncit împreună și am avut anumite idei comune — în special o atitudine critică față de teoria libidoului —, deosebirile care ne separă sînt mai importante decît asemănările, în special în ce

Erik H. Erikson a adus importante contribuții la teoria copilăriei și a influenței societății asupra dezvoltării copilului. El a dezvoltat gîndirea psihanalitică și prin studiul său despre problemele identității, și prin biografiile sale psihanalitice (Luther și Gandhi). După părerea mea, el nu a mers atît de departe pe cît ar fi putut dacă ar fi urmărit într-un mod mai radical consecințele unora din propriile sale premise.

Mélanie Klein și școala sa au marele merit de a fi sondat pînă la iraționalitatea profundă din om, încercînd să arate manifestările ei la copil. În timp ce materialul faptic și interpretările ei nu erau deloc convingătoare pentru majoritatea analiștilor, inclusiv pentru mine, teoriile ei aveau, cel puțin, o funcție de antidot față de tendințele raționaliste care se manifestă tot mai mult în mișcarea psihanalitică.

Tendințele conformiste din sînul majorității psihanaliștilor și-au găsit afirmarea lor principală într-o școală pe care o voi examina mai detaliat, deoarece ea a devenit cea mai influentă și mai prestigioasă în interiorul mișcării psihanalitice: este vorba de *psihologia eului*. Această școală a fost fondată și continuată de un grup de psihanaliști[19] care au elaborat în comun un sistem avînd drept scop completarea teoriei clasice, acceptînd rezultatele la care ajunsese ea pînă atunci.

„Psihologii eului" își trag denumirea din faptul că și-au îndreptat atenția teoretică spre *eu* și că s-au îndepărtat de ceea ce se găsea în centrul atenției lui Freud, adică de *sine*, de pasiunile iraționale care motivează omul fără ca el să fie conștient de ele. Interesul pentru *eu* are o paternitate

---

privește perspectiva „culturală". Horney și Sullivan gîndeau schemele culturale în termenii antropologiei tradiționale, în timp ce abordarea mea se baza pe o analiză a forțelor economice, politice și psihologice care constituie fundamentele societății.

[19] Fondatorii școlii sînt H. Hartmann, R.M. Loewenstein și E. Kris. Alți reprezentanți ai psihologiei eului sînt D. Rapaport, G. Klein, B. Gill, R.R. Holt și R. White.

cu totul respectabilă. Mai ales după ce diviziunea freudiană sine-eu-supraeu a luat locul vechii dihotomii a sistemelor Ics (inconștient) și Cs (conștiință), concepția despre *eu* a devenit centrală pentru teoria psihanalitică. Schimbarea la care Freud a supus terminologia, și, într-o anumită măsură, substanța însăși, fusese provocată, printre alți factori, de descoperirea unor aspecte inconștiente ale eului, care păreau să facă întrucîtva inutilizabilă vechea diviziune. *Eul și mecanismele de apărare* (1964) de Anna Freud a dat un alt fundament pretenției potrivit căreia psihologia eului era o dezvoltare organică a teoriei freudiene clasice, în care ea era profund ancorată.

Psihologii eului au subliniat faptul că lucrările Annei Freud nu erau, în nici un caz, prima expresie a poziției lor. Ele continuau primele investigații ale lui Freud cu privire la aspectele inconștiente ale funcționării eului. Totuși, în ciuda exactității citatelor care îl prezintă pe Freud ca pe creatorul psihologiei eului, revendicarea acestei paternități nu este atît de legitimă cum i se pare lui Hartmann și grupului său. În timp ce Freud arăta un interes crescînd pentru *eu*, psihologia sa analitică rămînea centrată pe pulsiunile inconștiente care motivează comportamentul, și din această cauză el a fost și va rămîne un „psiholog al sinelui".

„Psihologia eului" își face oficial apariția cu un articol scris de fondatorul ei, Heinz Hartmann, și publicat în 1939, la un an după moartea lui Freud. În acest articol, *Psihologia eului și problema adaptării*[20], Hartmann a pus bazele noului sistem, îndreptîndu-și toată atenția asupra procesului de adaptare. El exprimă foarte clar scopul

---

[20] Publicat întîi în limba germană în „Internationale Zeitschrift für Psycho-analyse und Imago", 1939. Traducerea engleză de D. Rapaport, International Universities Press, New York, 1958. Deoarece prezentarea pe care o fac aici psihologiei eului trebuie în mod necesar să fie scurtă, voi vorbi mai ales despre acest articol, unde majoritatea ideilor importante ale psihologiei eului sînt

revizuirii sale. Psihanaliza „a început cu studiul patologiei şi al fenomenelor care se situează la limita psihologiei normale şi a psihopatologiei. În această epocă, lucrările psihanalitice se orientau, în esenţă, asupra sinelui şi pulsiunilor instinctuale... În prezent nu există nici o îndoială că psihanaliza poate pretinde a fi o psihologie *generală*, în sensul cel mai larg al termenului, iar concepţia despre metodele de muncă pe care trebuie să le considerăm ca fiind psihanalitice a devenit mai largă, mai profundă şi mai discriminantă“[21].

Această nouă preocupare a psihanalizei ca psihologie generală a determinat pe psihologii eului să-şi îndrepte toată atenţia spre fenomene pe care psihanaliştii mai vechi le-au ignorat şi cărora nu le-au acordat decît o atenţie marginală, adică spre „acele procese şi metode de funcţionare a aparatului psihic care duc la rezultate adaptate“[22]. Teza care stă la baza dezvoltării ulterioare a psihologiei eului este că nici o adaptare la mediul înconjurător, nici un proces de învăţare şi de maturizare nu este un conflict. Dezvoltarea percepţiei, a înţelegerii obiectului, a limbajului interior, a fenomenelor reamintirii, a productivităţii şi chiar fazele dezvoltării motorii, apucarea, mersul tîrîş, mersul în picioare şi procesele de maturizare şi de învăţare se produc fără conflict. Hartmann a propus ulterior adoptarea termenului provizoriu de *sferă fără conflict a eului* pentru a desemna acest ansamblu de funcţii care îşi exercită în orice moment efectele lor în afara regiunilor conflictelor mentale. Psihologia eului subliniază rolul voinţei, al energiei libidinale „desexualizate“ şi al energiei distructive căreia i s-a retras caracterul agresiv, care furnizează eului *energia* necesară exercitării

---

deja indicate, fără a exclude că Hartmann şi ceilalţi membri ai şcolii au adus contribuţii şi nuanţări importante în lucrările lor ulterioare.

Aş dori să menţionez ajutorul lui Jerôme Brams la un studiu mai vast pe care l-am întreprins despre psihologia eului.

[21] Loc. cit., p. 4.

[22] Loc. cit., p. 5.

funcțiilor lui, inclusiv a voinței[23]. În timp ce aceste concepții deplasează accentul departe de forțele iraționale care, după Freud, determină voința și limitează funcționarea eului, modul în care sînt tratate sinele și eul constituie un mod de demarcare și mai fundamental. Freud considera sinele ca o „marmită de pasiuni" nestructurată; B. Gill, aprobat de majoritatea psihologilor eului, enunță propoziția după care însuși sinele are o structură, dacă nu logică, cel puțin prelogică. Sinele și eul nu mai sînt considerate ca opuși, ci ca un *continuum*. De aici rezultă că dihotomiile efectuate de Freud între principiul plăcerii și principiul realității, energia mobilă și energia legată, proces primar și proces secundar sînt prezentate și ele ca niște continuumuri. Ele sînt concepute, aidoma eului și sinelui, ca un continuum ierarhic de forțe și de structuri existente la toate nivelurile ierarhiei. Această presupunere a unui continuum face să dispară total elementul dialectic din concepția freudiană. Aici, ca de altfel în toată opera sa, Freud punea accentul pe *conflictul* dintre opuși și pe fenomenele produse de acest conflict. Metoda sa dialectică a fost abandonată în favoarea unui punct de vedere în care concepția unui conflict între opuși este înlocuită cu aceea a unei creșteri organice în sînul unei structuri ierarhice.

Caracterul conformist al psihologiei eului se manifestă mult mai clar în modul în care partizanii ei reconsideră finalitățile principale ale lui Freud decît în aceste puncte teoretice de detaliu. Freud exprimă scopul terapiei sale și al ansamblului dezvoltării omului prin această frază curajoasă și poetică: „Unde era sinele va fi eul". Era

---

[23] R.W. White a semnalat că ideile de „neutralizare" și de „deneutralizare" a libidoului sau a energiei agresive nu ar putea fi menținute în lumina a ceea ce cunoaștem astăzi despre funcționarea sistemului nervos. Pentru a le înlocui, el propune conceperea unor energii independente, proprii eului, prezente de la naștere, și care sînt întrebuințate în dezvoltarea și în funcționarea activităților eului.

expresia credinței lui Freud în rațiune. *Rațiunea de a fi* a metodei sale era eliberarea omului, făcînd să devină conștient inconștientul. Dar Hartmann pretinde că afirmația lui Freud a fost adesea „rău înțeleasă": „Aceasta nu înseamnă că a existat vreodată sau că ar putea să existe un om care să fie complet rațional; aceasta nu face decît să implice o tendință istorico-culturală și un scop terapeutic"[24].

Aceasta este versiunea pozitivistă a unui proiect radical. Faptul că niciodată nu a existat și nici nu va exista un om *complet* rațional reprezintă descrierea unei tendințe care prin adverbul „complet" devine un truism. Ceea ce era important pentru Freud nu era *maximul* de dezvoltare a eului, ci *optimul* pe care poate să-l atingă omul. El stabilește un principiu *normativ* bazat pe teoria sa despre om, după care omul trebuie să încerce înlocuirea sinelui prin eu cît mai mult cu putință, deoarece cu cît va reuși mai bine în această acțiune, cu atît va evita suferința nevrotică și, ceea ce revine la același lucru, o suferință de prisos a existenței. În aceasta rezidă diferența precisă dintre Freud, care postulează o *normă* a dezvoltării umane, și pozitivistul care, referindu-se la deviza lui Freud ca la simpla indicare a unei „tendințe istorico-culturale", neagă esența *normativă* radicală a devizei lui Freud ce implică un „trebuie".

Aceeași tendință conformistă apare în afirmațiile lui Hartmann cu privire la concepția despre sănătatea mentală. Hartmann critică pe cei care „emit judecăți pripite despre atributele «sănătății ideale»" și pretinde că ei „subestimează în același timp marea diversitate de personalități care, pentru a vorbi normal, trebuie considerate ca fiind sănătoase și numeroasele tipuri de personalități care sînt socialmente necesare"[25].

Ce înseamnă „pentru a vorbi normal"? Prin imprecizia limbajului său, Hartmann trece

---

[24] H. Hartmann. *Op. cit.*, p.73.
[25] *Op. cit.*, p. 81.

pe lîngă una dintre cele mai importante probleme ale domeniului nostru — problema celor două sensuri ale sănătății mentale. Unul din sensuri se referă la funcționarea sistemului psihic în termeni de dezvoltare optimală; numesc aceasta o concepție „umanistă", deoarece este centrată pe om. Formula lui Freud după care sănătatea implică capacitatea de a iubi și de a munci este puțin prea generală, dar ea înseamnă clar că o persoană plină de ură și de tendințe distructive, incapabilă să iubească, nu este sănătoasă. Sau pentru a da un exemplu mai specific, Freud nu ar califica drept „sănătoasă" o persoană care a regresat — mai mult sau mai puțin complet — la stadiul sadico-anal. Dar o asemenea persoană n-ar avea oare un comportament adaptat la un tip particular de societate? Un sadic nu era oare cît se poate de eficace în regimul nazist, în timp ce o persoană capabilă de iubire era complet inadaptată? O persoană alienată, puțin iubitoare și cu un simț al identității destul de slab nu este oare mai bine adaptată la societatea tehnologică actuală decît o persoană sensibilă, cu sentimente profunde? Cînd se vorbește de sănătate într-o societate bolnavă, conceptul de sănătate este întrebuințat în al doilea sens, sociologic, care înseamnă adaptarea la realitate. Problema este tocmai aceea a conflictului dintre „sănătate" în termeni umani și „sănătate" în termeni sociali: o persoană poate fi bine adaptată într-o societate bolnavă tocmai pentru că este ea însăși bolnavă în termeni umani. Astfel, expresia „pentru a vorbi normal" înseamnă că, dacă o personalitate este dorită din punctul de vedere al societății, ea este considerată sănătoasă din punct de vedere psihanalitic.

Aici Hartmann a făcut să dispară elementul cel mai important — și cel mai radical — al sistemului freudian: critica moravurilor burgheziei și contestarea lor în numele omului și al dezvoltării sale. Identificînd sănătatea „umană" cu sănătatea „socială" și negînd implicit patologia socială, el este în dezacord cu Freud, care vorbea

de „nevroze colective“ și de „patologia comunităților civilizate“[26]. Hartmann nu vede că reprimarea sexuală exercitată în sînul burgheziei victoriene era „sănătoasă“, în sensul în care întrebuințează el acest termen, deoarece burghezia trebuie să dezvolte un caracter social de tezaurizare, de antiplăcere și de antirisipă ca bază psihologică pentru forma de acumulare a capitalului cerută de economia secolului al XIX-lea. Freud vorbea în numele omului și critica gradul obișnuit de reprimare sexuală ca pe un factor direct al maladiilor mentale.

La jumătatea secolului al XX-lea, problema nu mai este aceea a reprimării sexuale, deoarece, odată cu dezvoltarea societății de consum, sexualitatea însăși a devenit un articol de consum, iar tendința de a căuta o satisfacție sexuală instantanee face parte din structura de consum care răspunde necesităților economice ale unei societăți cibernetizate. În societatea de astăzi sînt reprimate *alte* impulsuri: a fi pe deplin viu, a fi liber și a iubi. De fapt, dacă oamenii ar fi sănătoși astăzi în sens uman, ei n-ar fi capabili, ci mai puțin capabili să-și îndeplinească rolul lor social; dar ar protesta contra unei societăți bolnave și ar cere schimbări socio-economice care să reducă dihotomia dintre sănătatea în sens social și sănătatea în sens uman.

Psihologia eului constituie o revizuire drastică a sistemului freudian, o revizuire a spiritului său, și nu — cu cîteva excepții — a conceptelor sale. Acest fel de revizuire reprezintă destinul obișnuit al teoriilor și perspectivelor radicale și provocatoare. Ortodoxia conservă învățăturile în forma lor originară, le apără de critici și de polemici, dar le „reinterpretează“, pune accentul pe lucruri diferite sau operează adăugiri pe care pretinde a le fi găsit deja în cuvintele maestrului. În acest mod, revizuirea schimbă spiritul concepției originare, rămînînd „ortodoxă“. Celălalt tip de revi-

---

[26] Vezi S. Freud. *Civilization and its Discontents*, The Hogarth Press, Londra, 1935, p. 141—142.

zuire, pe care propun să-l numim „dialectic“, revizuiește formulările „clasice“ în scopul de a păstra spiritul lor. O asemenea revizuire se străduiește să păstreze esența concepției originare, eliberînd-o de ipotezele teoretice condiționate de epocă și de limitele care rezultă de aici. Ea tinde să rezolve într-un mod dialectic contradicțiile imanente teoriei clasice și să modifice teoria în sensul aplicării ei la noi probleme și experiențe.

Revizuirea cea mai importantă este, poate, cea pe care psihologia eului *nu a făcut-o*. Ea nu a dezvoltat „psihologia sinelui“, adică nu a încercat să aducă contribuții la ceea ce constituie miezul sistemului freudian, „știința iraționalului“. Ea nu a contribuit la extinderea cunoașterii de către noi a proceselor inconștiente, a conflictelor, a rezistențelor, a raționalizărilor și a transferurilor inconștiente. Dar ceea ce interesează și mai mult este că, în propriul său domeniu, psihologia eului nu a întrebuințat o analiză critică și eliberatoare. Pericolul serios care amenință viitorul omului se datorește, în mare măsură, incapacității acestuia de a recunoaște caracterul fictiv al „simțului său comun“. Majoritatea oamenilor rămîn fixați în categorii și conținuturi de gîndire uzate și irealiste. Ei consideră „simțul lor comun“ drept rațiune. O „psihologie a eului“ radicală ar analiza fenomenul simțului comun, motivele forței și rigidității lui și mijloacele de a-l schimba. Pe scurt, ea ar face din examenul critic al conștiinței sociale preocuparea sa centrală. Dar psihologia eului nu s-a preocupat de aceste cercetări radicale; ea s-a mulțumit cu speculații abstracte și, în mare măsură, metapsihologice, care nu îmbogățesc cunoașterea noastră clinică sau psihosociologică.

Psihologia eului a pus exclusiv accentul pe aspectele raționale ale adaptării, ale învățării, ale voinței etc. (atitudine tradițională care ignoră faptul că omul contemporan suferă de o incapacitate de a-și voi viitorul și că adesea învățătura

îl face nu mai puțin orb, ci mai orb). Desigur, este un cîmp de investigații cu totul legitim și important, la care cercetători ca J. Piaget, L.S. Vîgotski, K. Bühler și mulți alții au adus contribuții remarcabile, foarte greu de egalat de către partizanii psihologiei eului. Aceștia din urmă „au ridicat" psihanaliza la nivelul respectului universitar, spunînd „și noi" știm că libidoul nu reprezintă totul în sistemul Om. Procedînd astfel, ei au corijat unele excese ale teoriei psihanalitice, dar ceea ce spun ei nu este nou decît pentru cei care crezuseră că teoria libidoului poate să explice totul.

Revizuirea operată de psihologia eului nu s-a mulțumit să înceapă prin studiul psihologiei adaptării. Ea însăși *este* o psihologie a adaptării psihanalizei la sociologia secolului al XX-lea și la spiritul dominant al societății occidentale. A căuta un refugiu în conformism este o atitudine foarte ușor de înțeles într-o epocă de anxietate și de conformism generalizat. Totuși, acest lucru nu constituie un progres, ci un recul pentru teoria psihanalitică. De fapt, el privează psihanaliza de vitalitatea care a făcut altădată din ea un factor atît de important în cultura contemporană. Dacă analiza mea este exactă, trebuie să ne întrebăm pentru ce liderii mișcării psihanalitice nu au exclus din rîndurile lor pe psihologii eului, așa cum au procedat cu alți revizioniști. Dimpotrivă, psihologia eului a devenit școala conducătoare în cadrul mișcării psihanalitice, fapt pentru care alegerea lui Heinz Hartmann în 1951 la președinția Asociației internaționale de psihanaliză constituie o expresie simbolică.

Răspunsul la această întrebare este dublu. În primul rînd, psihologii eului voiau cu orice preț să stabilească legitimitatea lor, calificînd drept freudieni „legitimi" pe propriii lor reprezentanți. În al doilea rînd, au trebuit să satisfacă dorința generală de adaptare și de respect pe care o aveau psihanaliștii oficiali. Știința și

talentul psihologilor eului făceau pesemne un mare bine unei mișcări care își pierduse „cauza", care neglijase dezvoltarea fecundă a unei „psihologii a sinelui", care era în căutarea unei recunoașteri teoretice și nu voia să fie deranjată prin practicarea necritică a unor idei și terapeutici învechite. Psihologia eului constituia răspunsul ideal la criza psihanalizei — răspuns ideal dacă s-ar fi abandonat speranța unei revizuiri radicale și productive care să redea psihianalizei puterea sa inițială.

Totuși, trebuie să observăm că au existat excepții la această primire favorabilă a analizei eului în mijlocul majorității ortodoxe. S. Nacht, unul dintre analiștii ortodocși cei mai remarcabili, a făcut psihologiei eului o critică foarte apropiată de cea făcută de mine mai sus. Într-o comunicare despre *Influențele reciproce în dezvoltarea eului și sinelui*, Nacht scrie: „Încercarea de a ridica psihanaliza spre înălțimile unei psihologii generale..., așa cum Hartmann, Odier și Saussure, printre alții, ar fi vrut s-o facă, îmi pare a fi o etapă sterilizantă și regresivă, pentru a nu spune mai mult, dacă ea urmărește să schimbe metodologia noastră"[27]. Deși mă deosebesc de Nacht în multe privințe, împărtășesc cu el convingerea că psihologia eului constituie un regres în raport cu esența psihanalizei.

În ciuda unor simptome neliniștitoare, psihanaliza este departe de a muri. Totuși, se poate prevedea moartea ei *dacă* nu-și schimbă orientarea. În acest sens trebuie luat ceea ce am numi noi aici „criza psihanalizei". Ca orice altă criză, și aceasta conține o alternativă: ori pieire lentă, ori

---

[27] S. Nacht. *Discussion of the Mutual Influences in the Development of Ego and Id*". Colocviu la Congresul al XVII-lea al Asociației internaționale de psihanaliză, ținut la Amsterdam, la 8 august 1951. Retipărit în *The Psycho-analytic Study of the Child*, vol. VII, International Universities Press, New York, 1952.

reînnoire creatoare. Nimeni nu poate să spună dinainte ce va urma, dar există indicii promițătoare. Devine din ce în ce mai clar că criza pe care o străbate astăzi umanitatea este o problemă care necesită, în vederea înțelegerii și a soluționării ei, o profundă cunoaștere a reacțiilor umane, iar psihanaliza poate să aducă în acest domeniu contribuții importante. În plus, pentru cine este cu adevărat interesat de cercetare, psihanaliza reprezintă unul din domeniile cele mai excitante și mai exigente, la fel ca biologia și fizica, în special pentru cei care îmbină reflecția pătrunzătoare și critică cu facultatea de a observa procesele psihice subtile la care trebuie să ajungă să participe pentru a putea face observații.

În concluzie, reînnoirea creatoare a psihanalizei nu este posibilă decît dacă ea va pune capăt conformismului său pozitivist și va deveni din nou o teorie critică și provocatoare, într-un spirit de umanism radical. Această psihanaliză revizuită va continua să coboare tot mai adînc în lumea subterană a inconștientului, va critica tot ceea ce duce în societate la deformarea omului, se va preocupa de procesele care ar putea să ducă la adaptarea societății la nevoile omului, în locul adaptării omului la societate. În particular, ea va examina fenomenele psihologice care constituie patologia societății contemporane: alienarea, angoasa, solitudinea, teama de sentimente profunde, lipsa de activitate, lipsa de bucurie. Aceste simptome au luat locul central pe care îl ocupa, în epoca lui Freud, reprimarea sexuală, iar teoria psihanalitică trebuie să fie formulată în așa fel, încît să poată înțelege aspectele inconștiente ale acestor simptome și condițiile patogene ale societății și ale familiei care le dau naștere.

Psihanaliza va studia în special „patologia normalului", schizofrenia cronică de grad slab, generată de societatea tehnologică cibernetizată de astăzi și de mîine.

Capitolul al III-lea

CONTRIBUȚIA LUI MARX LA CUNOAȘTEREA OMULUI[28]

Cred că este nevoie de cîteva observații preliminare. Contribuția lui Marx la cunoașterea omului sau, într-un sens mai restrîns, la psihologie a reținut destul de puțin atenția. De obicei se consideră că, spre deosebire de Aristotel și de Spinoza, ale căror etici sînt tratate de psihologie, Marx nu s-a preocupat de individ, de pulsiunile și de caracterul lui, ci numai de legile care guvernează societatea și evoluția ei.

Această neglijare a aportului lui Marx la psihologie provine din mai mulți factori. Mai întîi, Marx nu a făcut niciodată o expunere sistematică a concepțiilor sale psihologice; ele se găsesc răspîndite în toate operele lui și trebuie adunate pentru a face să apară aspectul lor sistematic. În al doilea rînd, veritabila imagine a omului după Marx și contribuția sa la psihologie au fost întunecate de falsa interpretare, larg răspîndită, că Marx nu s-ar fi ocupat decît de fenomene economice și, printr-un contrasens asupra materialismului său istoric, că Marx ar fi considerat omul, prin natura sa, comandat înainte de toate de setea de cîștig. În al treilea rînd, psihologia dinamică a lui Marx a luat naștere prea devreme pentru a reține suficient atenția. Numai odată cu Freud a fost elaborată o psihologie a subconștientului cu caracter sistematic, iar psihanaliza lui Freud a devenit sistemul de psihologie dinamică cel mai important. Popularitatea ei, datorată în mare parte caracterului său materialist și mecanicist, n-a permis să se vadă că acest nucleu

---

[28] *Contribuția lui Marx la cunoașterea omului* a fost prezentată sub formă de text scris la un colocviu despre influența lui Karl Marx în gîndirea științifică contemporană, organizat la Paris între 8 și 10 mai 1968, sub auspiciile UNESCO, de International Social Science Council și International Council for Philosophy and Humanistic Studies; acest text a fost retipărit de revista „Social Science Information", VII, 3, p. 7—17.

de psihologie umanistă a subconștientului se poate găsi la Marx. Pe de altă parte, rolul din ce în ce mai important pe care îl juca o psihologie experimentală de orientare pozitivistă tindea să blocheze înțelegerea concepțiilor psihologice ale lui Marx.

Cum ar fi putut să fie altfel? Psihologia modernă, experimentală și universitară, este într-o mare măsură o știință care are drept obiect un om alienat, studiat de cercetători alienați, cu ajutorul unor metode alienate și alienante. Psihologia marxistă, bazată pe o conștiință totală a procesului alienării, era capabilă să depășească acest tip de cercetare psihologică, deoarece, spre deosebire de acesta din urmă, ea nu considera omul alienat drept om normal, drept omul ca atare. S-a întîmplat totuși ca psihologia lui să rămînă literă moartă pentru cei care credeau în reflexologie și în condiționare, ca și cum acestea ar fi reprezentat ultimul cuvînt al cunoașterii despre om. Contribuția psihologică a lui Marx are, poate, mai multe șanse de a fi înțeleasă în zilele noastre decît înainte, în parte pentru că descoperirile esențiale ale lui Freud nu mai sînt considerate atît de inseparabile de aspectele mecaniciste ale teoriei sale (de exemplu, teoria libidoului) și în parte pentru că renașterea gîndirii umaniste este pe cale de a oferi bazele propice unei mai bune înțelegeri a psihologiei umaniste a lui Marx.

În acest scurt articol nu poate fi vorba decît de un rezumat concis a ceea ce consider eu a fi esențialul contribuției lui Marx la psihologie; de asemenea, n-ar putea fi vorba de o analiză a raporturilor pe care gîndirea sa psihologică le are cu cele ale lui Spinoza, Goethe, Hegel și Feuerbach.

Vorbind despre psihologie ca despre o „știință naturală a omului“ (sau „știință naturală umană“), Marx inaugurează o concepție despre natura umană care se regăsește în toată opera sa, pînă în ultimele pagini ale *Capitalului*, unde, în volumul al III-lea, vorbește de condițiile de muncă

„cele mai demne și mai adecvate naturii umane“[29]. În timp ce în *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* Marx vorbește de „esența omului“ sau de „viața generică“, în *Ideologia germană* el explică întrebuințarea termenului de „esență“, afirmînd că această esență nu este „o abstracție“, iar în *Capitalul* înlocuiește conceptul de „esență“ prin cel de „natură umană în general“, pe care trebuie să o deosebim de „natura umană așa cum se modifică ea în fiecare perioadă istorică“. Există, desigur, în aceste rînduri o modalitate de a nuanța considerabil concepția despre natura umană, dar această nuanțare nu constituie nicidecum o abandonare a acestei concepții.

Ne dă Marx o definiție a „esenței naturii umane“, a „naturii omului în general?“ Da! În *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, Marx definește „caracterul generic al ființelor umane“ ca fiind „activitate liberă și conștientă“, în opoziție cu natura animală, care „se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală... și care este *această activitate*“[30]. Abandonînd apoi conceptul de „caracter generic“, el n-a mai putut, în operele sale ulterioare, să păstreze aceeași formulare, dar accentul rămîne același, cel al activității ca o caracteristică a naturii nemutilate și integrale a omului. În *Capitalul*, Marx definește omul drept un „animal social“, criticînd astfel definiția aristotelică a omului ca „animal politic“, deoarece ea este „la fel de caracteristică pentru antichitatea clasică, precum e caracteristică pentru yankei cea a lui Franklin, anume că omul, prin natura sa, este făuritor de unelte“[31]. Ca și filosofia sa, psihologia lui Marx este o psihologie a activității umane; în ce ne privește, sîntem cu totul de acord cu cei pentru care maniera cea mai adecvată de a analiza modul lui Marx de a defini omul este de a spune că

---

[29] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, Editura politică, București, 1973, p. 358. — *Nota trad.*

[30] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*. Editura politică, București, 1968, p. 555. — *Nota trad.*

[31] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 337. — *Nota trad.*

omul este o ființă a „praxisului“: iată un aspect asupra căruia vom reveni, dealtfel, mai tîrziu.

Întrebuințînd, de-a lungul întregii sale opere, conceptul de natură umană sub o formă sau alta, Marx face un prim pas, dar acest prim pas nu ar avea sens fără un al doilea, care este cel mai important și care caracterizează teoria sa psihologică. Am în vedere concepția sa despre natura umană ca o natură energetică și dinamică. El consideră că omul este comandat de pasiuni sau pulsiuni, deși, în mare parte, nu este conștient de aceste forțe. Psihologia lui Marx este o *psihologie dinamică*. Sub acest aspect, ea prezintă, pe de o parte, afinități cu psihologia lui Spinoza și anticipează pe cea a lui Freud, iar pe de alta se opune oricărei psihologii mecaniciste și behavioriste. Cum voi încerca să arăt mai departe în detaliu, psihologia dinamică a lui Marx se bazează pe primatul *relației* dintre om și lume, dintre om și natură, în opoziție cu cea a lui Freud, bazată pe modelul unui *om-mașină* izolat.

Concepția sa despre pulsiuni, foarte generală și totuși extrem de fecundă, constă în distincția dintre pulsiunile „constante“ sau „fixe“ și pulsiunile „relative“. Pulsiunile constante sînt acelea „care există în orice împrejurări și care numai în ceea ce privește forma și orientarea lor se modifică în funcție de schimbarea relațiilor sociale...“, în timp ce existența pulsiunilor relative „se datorește numai unei anumite forme sociale“[32]. Marx încadra sexualitatea și foamea în categoria „pulsiunilor fixe“, în timp ce avariția ar fi un exemplu de pulsiune relativă. Această distincție se leagă strîns de distincția dintre natura umană în general și manifestările ei specifice. Să remarcăm extraordinara fecunditate a acestei distincții dintre pulsiunile fixe și pulsiunile relative. Și să mai observăm că această concepție constituie, prin ea însăși, o contribuție dintre cele mai importante la dezbaterea actuală despre pulsiuni și

[32] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 256. — *Nota trad.*

instincte. Marx face și mai clară această distincție, afirmînd că „dorințele relative“ (un alt termen de care se servește el pentru denumirea pulsiunilor) nu fac parte integrantă din natura umană, ci își datorează originea lor structurilor sociale determinate și condițiilor de producție și de comunicație determinate. Aici Marx a făcut deja legătura între dorințele relative, o anumită structură socială și anumite condiții de producție și de comunicație; și astfel el a pus bazele unei psihologii dinamice pentru care majoritatea dorințelor umane — adică o mare parte a motivațiilor umane — sînt condiționate de procesul de producție. Conceptul de „caracter social“ în sensul dinamic în care l-am definit se sprijină pe această idee a lui Marx.

Analiza lui Marx privind caracterul animal sau, dimpotrivă, uman al pulsiunilor constante nu este mai puțin importantă decît distincția făcută de el între pulsiunile constante și cele relative. Tocmai la acest nivel situăm diferența decisivă dintre psihologia dinamică a lui Marx și cea a lui Freud. Considerînd tocmai aceste pulsiuni constante, despre care psihanaliștii și psihologii universitari cred că au același caracter la om și la animal, Marx afirmă că „a mînca, a bea, a procrea etc. sînt, ce-i drept, și ele funcții autentic omenești. Dar în abstracția care le desparte de restul sferei activității umane și le transformă în ultime și unice scopuri finale, ele sînt animalice“[33]. Pentru psihologia freudiană bazată pe modelul *omului-mașină* izolat, ale cărui pulsiuni sînt întreținute de procese chimice interne și al cărui singur scop este reducerea tensiunii la un prag optimal, satisfacerea foamei, a setei și a dorinței sexuale reprezintă un scop în sine.

Acum sîntem pregătiți să înțelegem una din afirmațiile fundamentale ale lui Marx cu privire la natura pulsiunilor: „Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă, cu toată energia,

[33] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 554. — *Nota trad.*

spre obiectul său“[34]. În această frază, pasiunea este considerată un concept de relaţie sau de existenţă-în-conexiune. Ea nu este, ca în teoria freudiană a instinctelor şi pulsiunilor, o tendinţă internă, produsă în mod chimic şi care are nevoie de un obiect ca mijloc de satisfacere, ci reprezintă înseşi facultăţile omului, *Wesenskraft*-ul lui. Ele sînt dotate cu proprietatea dinamică de a tinde spre un obiect cu care pot să aibă o relaţie şi cu care pot să se unească. *Dinamismul naturii umane este în mod originar înrădăcinat în această nevoie a omului de a-şi exprima facultăţile sale spre lume, şi nu atît în nevoia de a întrebuinţa lumea ca un mijloc de a-şi satisface propriile necesităţi fiziologice.* Iată ce vrea să spună Marx: pentru că am ochi, simt nevoia de a vedea, pentru că am urechi, simt nevoia de a auzi, pentru că am un creier, simt nevoia de a gîndi şi pentru că am o inimă, simt nevoia de a avea sentimente. Pe scurt, pentru că sînt om, am nevoie de om şi de lume. Dată fiind actuala popularitate a psihologiei eului ce-şi spune psihanalitică, poate fi util să observăm în treacăt că, atunci cînd Marx vorbeşte de facultăţi şi de exprimarea lor, el nu vorbeşte numai de eu, ci de pasiune, de „facultăţile şi posibilităţile naturale care există la om ca tendinţe şi capacităţi, ca pulsiuni“ şi de energia investită în nevoia oricărei facultăţi de a-şi găsi o exprimare.

Un mare număr de afirmaţii ale lui Marx sînt variaţii pe tema pasiunii ca o categorie a existenţei-în-conexiune a omului cu el însuşi, cu altul şi cu natura şi ca o realizare a potenţialităţilor lui esenţiale. În lipsă de spaţiu, nu voi cita decît cîteva. Marx spune foarte clar ce anume înţelege prin aceste „facultăţi umane“ raportate la lume în modul pasiunii: „Fiecare dintre relaţiile sale *umane* cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea, simţirea, voinţa, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualităţii sale... sînt... *manifestarea realităţii*

---

[34] *Op. cit.*, p. 618. — *Nota trad.*

umane"[35]. Tocmai pentru că obiectul este expresia realității umane, devine el însuși uman, sau, cum spune Marx: „În practică eu pot avea relații umane cu lucrurile numai atunci cînd aceste lucruri au relații umane cu omul"[36]. (În treacăt, aș dori să atrag atenția asupra asemănării fundamentale ce există între concepția lui Marx și concepțiile ce pot fi găsite la Goethe, în budismul Zen etc.)

Astfel, „pulsiunile" omului sînt expresia unei nevoi fundamentale și specific umane, nevoia de a fi în conexiune cu omul și cu natura și de a-și vedea confirmată existența sa — în conexiune. Scopul este de a realiza unirea omului cu natura, este umanizarea naturii efectiv realizată, este naturalizarea omului efectiv realizată. Această nevoie a realizării de sine prezentă în om se află la baza dinamismului specific uman. „Omul *bogat* este totodată omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*"[37].

De asemenea, Marx a văzut limpede raportul dintre existența-în-conexiune cu sine și existența-în-conexiune cu alții. În legătură cu acest aspect, poziția sa este, în esență, aceeași cu cea a lui Goethe, care a spus: „Omul se cunoaște pe sine doar întrucît cunoaște lumea, pe care o zărește numai în sine, iar pe sine numai în ea. Fiecare lucru nou, privit bine, deschide în noi un nou organ de percepție"[38]. Din această concepție a existenței-în-conexiune dinamică rezultă, pentru Marx, că „omul bogat este totodată omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*". De aceea sărăcia este „legătura pasivă care-l face pe

---

[35] *Op. cit.*, p. 579. — *Nota trad.*

[36] *Ibid.* — *Nota trad.*

[37] *Op. cit.*, p. 583. — *Nota trad.*

[38] J.W. Goethe. *Gîndirea lui Goethe în texte alese*, vol. 2, Editura Minerva, București, 1973, p. 183. — *Nota trad.*

om să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume nevoia de *alt* om"[39].

Acest om în conexiune care caută să-și exprime facultățile prin energia sa este muncitorul sau burghezul secolului al XIX-lea? Dacă răspunsul este nu — și răspunsul e într-adevăr nu —, care este pertinența modelului marxist al naturii umane pentru înțelegerea omului? Este vorba de omul unei vîrste de aur a trecutului, sau omul unei viziuni mesianice a viitorului? Răspunsul este complex și ne duce direct la unul din aspectele cele mai profunde și mai avansate ale sistemului psihologic al lui Marx. În opoziție cu concepția maladiei mentale, care se poate defini în termeni relativi ca maladie diferită și mai gravă decît maladia omului mijlociu sau, dintr-un punct de vedere diferit, ca o maladie care nu împiedică omul să producă și să procreeze, Marx a perceput *patologia normalului*, caracterul mutilat al omului — statistic vorbind — normal, pierderea de sine, pierderea substanței umane din om. Marx vorbește astfel de posibilitatea ca omul „să se piardă" în obiect dacă obiectul nu a devenit un obiect uman, adică dacă relația sa cu obiectul nu este o existență-în-conexiune activă, numită de el adesea „apropriere". El vorbește de omul care „se dezumanizează mental și fizic"[40] sau de omul „schilodit", devenit un „simplu fragment de om", în opoziție cu „individul pe deplin dezvoltat"[41]. Dacă omul — acesta este raționamentul lui Marx — nu stabilește raporturi în mod activ cu alți oameni și cu natura, atunci se pierde pe el însuși, pulsiunile lui își pierd caracterul uman, căpătînd un caracter animal; și — putem adăuga noi — întrucît nu este animal, el este o ființă umană bolnavă, fragmentată și mutilată. Tocmai aici rezidă elementul revoluționar și elementul terapeutic al psihologiei dinamice a lui Marx. Omul

---

[39] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 583. — *Nota trad.*

[40] *Op. cit.*, p. 72. — *Nota trad.*

[41] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 533. — *Nota trad.*

are în mod potențial nu numai capacitatea, ci și nevoia unei relații cu lumea; și, pentru a fi uman și vindecat, el trebuie să restaureze acest potențial de funcționare umană sănătos, și nu sub o formă patologică.

Conceptul marxist al omului mutilat, în opoziție cu individul pe deplin dezvoltat, constituie fundamentul unei concepții noi și originale despre nevroză. În *Ideologia germană*, Marx spune: „Este absurd să se presupună... că poți satisface o singură pasiune, ruptă de toate celelalte, că poți s-o satisfaci fără ca împreună cu ea să te satisfaci și *pe tine*, întregul individ viu. Faptul că această pasiune îmbracă un caracter abstract, aparte, că ea mi se opune ca o forță străină și că în felul acesta satisfacerea individului se dovedește a fi satisfacerea unilaterală a unei singure pasiuni, faptul acesta nu depinde cîtuși de puțin de conștiință sau de «bunăvoință»...

Faptul acesta nu depinde de *conștiință*, ci de *existență;* nu de gîndire, ci de viață; el depinde de dezvoltarea empirică și de manifestările de viață ale individului, care, la rîndul lor, depind de relațiile sociale. Dacă împrejurările în care trăiește acest individ nu-i permit decît dezvoltarea unilaterală a uneia dintre însușirile sale în dauna tuturor celorlalte, dacă ele îi oferă material și timp pentru dezvoltarea exclusivă a acestei însușiri, acest individ nu va cunoaște decît o dezvoltare unilaterală, diformă“[42].

Marx vorbește aici de pasiuni alienate, de pasiuni care se satisfac ca scopuri în sine, fără a satisface ființa umană în ansamblul său, adică de pasiuni care sînt izolate de toate celelalte și de aceea se opun individului asemenea unei puteri străine. Într-o psihologie instinctivistă ca aceea a lui Freud, unde normalul și sănătatea rezultă tocmai din satisfacerea unui singur instinct — instinctul sexual —, o asemenea considerație n-ar putea să-și găsească locul. Într-o concepție umanistă a pasiu-

---

[42] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 263—264. — *Nota trad.*

nilor, în care energia este produsă de eforturile active ale tuturor facultăților de a ajunge la obiectele lor, afirmația lui Marx indică natura nevrozei sau a maladiei mentale în general. Aceasta poate fi definită ca dominarea absolută a unei singure pasiuni, deci ca o alienare printr-o singură pasiune. Conceptul-cheie care ne permite să înțelegem ce este o pulsiune nealienată este cel de activitate sau, așa cum l-a definit Marx la început, „autoactivitate". Evident, el nu gîndește „activitatea" în sensul în care acest termen este întrebuințat în limbajul contemporan, în sensul de a face ceva, de a fi ocupat etc. Această activitate diferă, de asemenea, de cea a animalelor care construiesc „numai pe măsura și după trebuința speciei căreia îi aparține, pe cînd omul știe să producă pe măsura... obiectului...; de aceea, omul modelează materia și potrivit legilor frumosului"[43]. Concepția marxistă despre activitate este apropiată de cea a lui Spinoza, ambele avînd în vedere o acțiune creatoare și spontană, posibilitate care are drept condiție libertatea. De exemplu, el vorbește de „activitatea spontană a imaginației umane, a creierului și a inimii omenești". Această concepție despre activitate devine foarte clară cînd Marx vorbește, în termeni foarte concreți, despre pasiuni umane și, în special, despre dragoste. El scrie: „Dacă-l consideri pe *om* ca *om* și relațiile sale cu lumea ca relații umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii un om cu cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare și antrenare. Fiecare din relațiile tale cu omul — și cu natura — trebuie să fie o *exteriorizare determinată*, corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale *individuale reale*. Dacă iubești fără să trezești la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă

---

[43] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 556. — *Nota trad.*

sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubește nu reușești să devii *om iubit*, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire“[44].

În ceea ce a scris în *Sfînta familie*, Marx exprimă cu maximă claritate această calitate activă a dragostei: „D-l Edgar transformă dragostea în «zeiță», și chiar într-o «zeiță crudă», făcînd din *omul care iubește*, din dragostea *omului*, *omul dragostei*, separînd de om «*dragostea*» ca o esență aparte și atribuindu-i acesteia ca atare o existență de-sine-stătătoare. Prin acest proces simplu, prin această transformare a predicatului în subiect, poți transforma critic toate determinările și toate manifestările ființei umane în *ființe fantastice* și în înstrăinări de sine ale ființei umane“[45]. Cu siguranță, dragostea este o activitate umană, și nu este deloc pasivitate, și „dragostea“, spune Marx, „e cea care l-a învățat pe om să creadă cu adevărat în lumea obiectelor exterioare lui“.

Această concepție marxistă despre existența unor nevoi cu adevărat umane — nevoia de altul, nevoia de a se exprima și de a-și transpune facultățile în obiectele ce le sînt adecvate — nu poate fi înțeleasă decît dacă se ia în considerație concepția marxistă despre nevoile sintetice, inumane și înrobitoare. Psihologia modernă se ocupă prea puțin de analiza critică a nevoilor, ea acceptă legile producției industriale (producție maximă, consum maxim și minimum de conflicte umane), considerînd că însuși faptul că o persoană dorește ceva constituie dovada că ea simte o nevoie legitimă să aibă acel lucru. Psihanaliza ortodoxă, orientînd analiza sa în esență asupra nevoilor sexuale sau, mai tîrziu, asupra nevoilor de ordin distructiv, care se adăugau, și unele, și celelalte, la nevoile necesare supraviețuirii, nu avea nici un motiv să se preocupe de un evantai de nevoi mai larg. Marx, dimpotrivă, prin natura dialectică a

---

[44] *Op. cit.*, p. 606. — *Nota trad.*

[45] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 22. — *Nota trad.*

psihologiei sale, a demonstrat foarte clar caracterul ambiguu al nevoilor și, de fapt, acest punct i-a servit ca cel mai sever argument în critica pe care o face științei psihologice. „Ce trebuie să credem despre o știință — spune el în *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* — care... nu-și dă seama de propriile ei lacune, atîta timp cît toată această vastă bogăție de activitate umană nu-i spune nimic altceva decît ceea ce se poate exprima printr-un singur cuvînt: «trebuință», *«trebuință vulgară»*“[46]? Aceste „nevoi“ care nu sînt *umane*, Marx le caracterizează într-un mod foarte succint:

„Fiecare om urmărește să-i creeze celuilalt o trebuință *nouă*, pentru a-l constrînge la un nou sacrificiu, pentru a-l arunca într-o nouă stare de dependență și a-l ademeni pe calea unei noi *plăceri*... Fiecare caută să creeze o forță esențială *străină* care să-l supună pe celălalt, pentru a găsi în aceasta satisfacerea propriei sale trebuințe egoiste. Odată cu mulțimea obiectelor crește deci și imperiul esențelor străine cărora omul le este robit, iar fiecare produs nou este o nouă *posibilitate* (Potenz) de înșelătorie reciprocă și de jefuire reciprocă. Omul devine tot mai sărac ca om... Chiar și pe plan subiectiv lucrurile se prezintă, în parte, în așa fel încît lărgirea gamei de produse și de trebuințe devine sclavul *inventiv* și întotdeauna *calculat* al unor pofte neumane rafinate, nenaturale și *închipuite*“.

Rezultatul este că „producția unei prea mari cantități de bunuri utile produce prea multă populație *inutilă*. Atît unii cît și ceilalți uită că risipa și economisirea, luxul și privațiunile, bogăția și sărăcia sînt egale între ele“[47].

Prin această distincție între nevoile umane autentice și închipuite, psihologia marxistă realizează una din distincțiile cele mai importante din teoria nevoilor și a pulsiunilor. Problema de a ști cum să distingem între nevoile umane și nevoile neumane, între nevoile reale și nevoile

[46] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 582. — *Nota trad.*

[47] *Op. cit.*, p. 586, 590. — *Nota trad.*

închipuite, între nevoile utile și nevoile periculoase este, de fapt, o problemă psihologică fundamentală pe care nici psihologia, nici psihanaliza freudiană nu au încercat măcar s-o examineze, deoarece ele nu operau cu asemenea distincții. Și cum ar fi putut ele să opereze cu asemenea distincții cînd modelul lor este omul alienat, cînd faptul că industria modernă creează și satisface un număr de nevoi din ce în ce mai mare este considerat drept un semn de progres, cînd concepția contemporană a libertății este într-o mare măsură reflexul libertății pe care o are consumatorul de a alege între mărci diferite, dar, practic, identice ale aceluiași produs în cadrul limitelor pe care i le fixează punga sa, o libertate de consum destul de diferită de libertatea antreprenorului din secolul al XIX-lea? Numai o psihologie dialectică și revoluționară, care percepe omul și potențialitățile lui dincolo de aparențele omului schilodit, poate să ajungă la această distincție importantă între două feluri de nevoi, al căror studiu nu poate fi întreprins decît de psihologi care nu iau aparența drept esență. Ar trebui observat în treacăt că Marx, odată această distincție operată, a fost constrîns să conchidă că sărăcia și bogăția, abstinența și luxul nu sînt opuse, ci echivalente, deoarece ele se bazează pe frustrarea nevoilor *umane.*

Pînă aici am tratat despre concepția marxistă a pulsiunilor și nevoilor la un nivel general. Putem găsi în psihologia lui Marx elemente mai specifice despre pulsiuni? Răspunsul este afirmativ, deși aceste elemente nu se găsesc la el sub o formă completă și sistematică, așa cum s-ar putea aștepta de la o operă care ar trata în principal despre psihologie.

Am afirmat deja că pentru Marx conceptul de dragoste joacă un rol crucial în descrierea raportului dintre om și lumea exterioară. Acest concept joacă un rol crucial și în procesul gîndirii. Una din principalele critici formulate împotriva lui „Herr Edgar" în *Sfînta familie* este că acesta

încearcă să scape de pasiunea dragostei pentru a găsi liniștea totală în cunoaștere. În acest context, Marx asimilează dragostei „tot ce este viu, nemijlocit, orice experiență senzorială, orice experiență reală în general, despre care niciodată nu *se știe* apriori «de unde» și «încotro»“[48]. Cît despre relațiile umane, Marx crede că „relația nemijlocită, *firească*, necesară a omului cu omul este *raportul dintre bărbat și femeie*... Relația dintre bărbat și femeie este relația *cea mai firească* dintre om și om“[49].

Este foarte interesant să comparăm această concepție a lui Marx cu concepția despre sexualitate a lui Freud. Pentru Freud, sexualitatea (iar în operele de mai tîrziu distructivitatea) este pasiunea centrală a omului. Așa cum am arătat mai sus, această pasiune este concepută ca utilizarea femeii de către bărbat pentru ca el să-și poată satisface dorința sexuală, produsă în mod chimic. Dacă Marx ar fi cunoscut teoria freudiană, el ar fi criticat-o ca tipul însuși de teorie burgheză bazată pe utilizare și exploatare. În centrul concepției marxiste despre relațiile umane nu găsim sexualitatea, ci Erosul, sexualitatea putînd să fie una dintre expresiile lui. Erosul reprezintă aici atracția specifică bărbat-femeie, care este o atracție fundamentală în toate substanțele vii.

O altă categorie fundamentală a psihologiei marxiste este cea a vieții, opusă morții, nu într-un sens biologico-fiziologic, ci într-unul psihologic. (În multe privințe, această concepție amestecă conceptele de instinct al vieții și instinct al morții ale lui Freud, dar fără substratul biologic pe care li-l dă acesta; conceptul marxist se apropie mai direct de ceea ce am numit eu biofilie și necrofilie — dragostea de viață și dragostea de moarte.) Probabil că cea mai decisivă problemă a psihologiei marxiste este de a ști dacă un om, o

---

[48] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 24. — *Nota trad.*

[49] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 575. — *Nota trad.*

clasă sau o societate sînt motivate prin afinitatea lor față de viață sau de moarte. Ostilitatea lui față de capitalism, ca și dragostea lui pentru socialism sînt ambele, în ce privește substratul lor emoțional, înrădăcinate în această dihotomie. Dintre diferitele pasaje unde Marx vorbește de această distincție nu voi cita decît pe cel mai cunoscut, cel din *Manifestul Partidului Comunist:* „În societatea burgheză, munca vie nu este decît un mijloc pentru a spori munca acumulată. În societatea comunistă, munca acumulată nu este decît un mijloc pentru a lărgi, a îmbogăți, a înlesni procesul de viață al muncitorilor.

În societatea burgheză, trecutul domină deci prezentul; în societatea comunistă, prezentul domină trecutul"[50]. Sau, cum spune el în alt loc, regula capitalului este „o stăpînire a materiei moarte asupra omului"[51]. Erosul și dragostea de viață constituie cele două tendințe centrale ale omului nealienat. Ele sînt date în natura umană și se manifestă în condiții sociale care oferă omului posibilitatea de a fi ceea ce ar putea să fie. Printre pasiunile suscitate în om și care îl domină în societatea capitalistă, Marx include orice rapacitate, care este substitutul unei lipse de dragoste și de vitalitate, și, în special, nevoia de cîștig, avariția și satisfacția față de sine însuși. Analiza pe care a făcut-o ascetismului și tendinței de acumulare a burghezului din secolul al XIX-lea, ca și caracterului complezent față de ei înșiși al celor care puteau să-și permită o viață de lux oferă un jalon important pentru dezvoltarea unei caracterologii dinamice aplicate diferitelor clase. În măsura în care ansamblul gîndirii psihologice a lui Marx este de natură dinamică, și nu descriptivă în manieră behavioristă, aceste concepte și aceste trăsături de caracter trebuie să fie înțelese într-un sens dinamic. Ele sînt dorințe și pasiuni relativ constante, determinate de anumite condiții

---

[50] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 480. — *Nota trad.*

[51] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 545. — *Nota trad.*

economice și sociale. Marx se înrudește în acest punct cu marea operă socio-psihologică a lui Balzac, pentru care studiul caracterelor însemna studiul „forțelor care motivează omul". Opera lui Balzac reprezintă în multe privințe elaborarea unor principii psihologice pe care le găsim și la Marx. În treacăt, trebuie să adăugăm că lectura scrisorilor trimise de Marx lui Engels, mai ales în textul original german și neprescurtat, arată că el avea simțul psihologiei subconștientului în ceea ce-i privește pe indivizi; dacă aceste scrisori nu au valoarea artistică a descrierilor balzaciene, ele merită un loc printre cele mai bune descrieri psihanalitice ale caracterului în termeni de psihanaliză umanistă dialectică.

Putem încheia acest scurt rezumat al psihologiei marxiste a pulsiunilor prin referirea pe care o face Marx la mînie. Ceea ce ne interesează în special este ideea susținută de el după care mînia poate să se întoarcă împotriva sinelui însuși, idee ce va juca mai tîrziu un rol important în psihanaliza freudiană. Marx scria: „Rușinea este o sursă de mînie întoarsă împotriva sinelui însuși, și dacă unei națiuni întregi i-ar fi rușine cu adevărat, ea ar fi ca leul care se încordează în el însuși înainte de a sări".

Nu putem înțelege pe deplin aportul lui Marx la psihologia umanistă a subconștientului (adîncurilor) dacă ignorăm atitudinea sa față de conștiință și concepția sa despre funcția care permite „devenirea conștientă". *Ideologia germană* conține formularea clasică: „Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința". Mai tîrziu, în prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, Marx scrie: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința". Ceea ce Marx numește „viață" în prima afirmație este numit „existență socială" în a doua. Continuînd o tradiție căreia Spinoza i-a fost unul dintre primii și cei mai remarcabili purtători de cuvînt și care a atins apogeul cu Freud, la peste cincizeci de ani după

Marx, acesta din urmă ia poziție contra opiniei dominante care face din conștiință ultimul dat și proprietatea oricărei vieți psihice. Marx a văzut — și în această privință a făcut-o cu mai multă adîncime decît Freud — că conștiința este produsul unei anumite practici particulare a vieții care caracterizează o clasă sau o societate dată. Ea este „din capul locului un produs social"; ca și limba, ea s-a născut „din nevoia, din necesitatea ...de a comunica cu alți oameni"[52]. „Cu toate că omul crede că este determinat și motivat de propriile sale idei, în realitate el este motivat de forțele care acționează în spatele său și de care el nu este conștient". În timp ce Marx, în *Ideologia germană*, vorbind de reprimarea „dorințelor naturale comune", întrebuințase deja termenul de *reprimare (Verdrängung)*, Rosa Luxemburg continuînd gîndirea lui Marx, vorbește foarte explicit de dihotomia dintre „conștiință" și „inconștient". Interpretînd afirmația lui Marx despre determinarea conștiinței de către existența socială, ea scrie: „Inconștientul precede conștiința. Logica procesului istoric precede logica subiectivă a ființelor umane care participă la acest proces istoric".

Această concepție despre conștiință și ideologie l-a condus pe Marx la unul dintre aspectele cele mai importante ale teoriei sale despre revoluție. Într-o scrisoare din septembrie 1843, el vorbește despre conștiință ca despre un lucru pe care lumea trebuie să și-l însușească, deși ea nu vrea [s-o facă ..., deci cuvîntul nostru de ordine este de a reforma conștiința nu printr-o atitudine dogmatică, ci printr-o analiză a conștiinței mitice obscură în ea însăși, care este fie conștiință religioasă, fie conștiință politică. Distrugerea iluziilor și analiza conștiinței — adică sesizarea realităților care scapă conștiinței umane — sînt condiții ale schimbării sociale. Marx a exprimat această idee în formulări minunate: trebuie să

---

[52] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 31. — *Nota trad.*

obligăm „condițiile neschimbate să danseze cîntîndu-li-se propriile lor melodii", sau „să cerem abandonarea unei condiții care are nevoie de aceste iluzii". Omul trebuie să devină „un om dezamăgit, care a redevenit conștient în așa fel încît să poată să se întoarcă în jurul lui însuși, adică în jurul adevăratului său soare". Conștiința realității, în calitate de cheie a schimbării, este, pentru Marx, una din condițiile revoluției și ale progresului, așa cum pentru Freud ea reprezintă condiția oricărei terapeutici a maladiei mentale. Deoarece Marx nu se interesa de problemele terapiei individuale, el nu a vorbit de conștientizare ca o condiție a schimbării individuale, dar, avînd în vedere ansamblul sistemului său psihologic, cum am încercat aici să-i trasez contururile, stabilirea acestei apropieri nu este deloc un tur de forță[53].

Am convingerea că, atunci cînd preocuparea centrală a lui Marx — preocuparea sa pentru om — va fi pe deplin recunoscută, contribuția sa în domeniul psihologiei își va găsi recunoașterea care pînă în prezent i-a fost refuzată.

EPILOG

Această carte a fost consacrată crizei psihanalizei. Dar, pentru a nu pierde din vedere ansamblul, trebuie să spunem că nu se poate vorbi de această criză fără a fi conștienți că ea face parte integrantă dintr-o criză mai vastă. Este aceasta criza societății contemporane ? Este oare criza omului?

În mod efectiv, ea este simultan și una și alta, dar, în realitate, criza actuală este o criză unică în istoria umanității: este *criza vieții înseși*. E

---

[53] Vezi prezentarea mea detaliată despre conceptele psihologice ale lui Marx în *Marx's Concept of Man*, Fr. Ungar Publ. Co., New York, 1961, și în *Beyond the Chains of Illusion*, Credo Perspectives, ed. Ruth Nanda Anshen, Simon and Schuster, New York, 1962.

de prisos să repetăm lucruri pe care cei ce cunosc această criză și se ocupă de ea încearcă să le exprime cît pot de limpede. Sîntem confruntați cu posibilitatea ca într-o perioadă de cincizeci de ani — sau poate chiar mult mai repede — viața să înceteze pe acest pămînt: și nu numai din cauza unui război nuclear, chimic sau biologic (cu fiecare an progresul tehnic face armele existente tot mai devastatoare), ci tocmai din cauza „progresului" tehnic, care face pămîntul, apa și aerul improprii menținerii vieții.

Are psihanaliza un rol de jucat în această criză a vieții?

Poate că nu. Poate că zarurile au și fost aruncate, datorită faptului că atît cei care sînt în posturi de comandă, cît și cei care li se supun, mînați de ambițiile, lăcomia, orbirea și lenevia gîndirii lor, sînt deja atît de hotărîți să meargă mai departe pe drumul care duce la catastrofă, încît minoritatea care prevede ce se va întîmpla se aseamănă cu corul tragediei antice: ea poate comenta evoluția tragică fără să aibă puterea de a modifica ceva.

Totuși, cît timp există viață, cine ar putea să nu spere? Cine ar putea tăcea cînd există miliarde de oameni care trăiesc, respiră, rîd, plîng și speră? Biologii, chimiștii, fiziologii, geneticienii, economiștii, fizicienii, teologii, filosofii, sociologii, psihologii au vorbit și continuă să vorbească despre aceste pericole — nu majoritatea lor, ci un anumit număr, fiecare în propriul său domeniu, plecînd de la punctul său de observație particular. La rîndul său, psihanalistul trebuie să vorbească pornind de la propriul său punct de observație. Ca și ceilalți, el știe că timpul presează și că trebuie să pună accentul pe concluziile sale cele mai importante.

În această privință nu pot să insist decît asupra a ceea ce este esențial în felul meu de a gîndi. Am încercat să-l indic pe parcursul acestor texte, dar, după recitire, simt nevoia de a-i da o formulare condensată. În primul rînd, obiectul psihanalizei este dezvoltarea conștiinței critice, ea

dezvăluie raționalizările și iluziile fatale care paralizează puterea de acțiune. Dealtminteri, cred că problematica la care psihanaliza poate să contribuie privește atitudinea noastră față de viața însăși. Aici însă psihanaliza trebuie să se separe de Freud, care în a doua jumătate a vieții sale credea că voluptatea morții și a distrugerii reprezintă un aspect la fel de fundamental și de nedesrădăcinat al omului ca și aspirația lui la viață. Există alții care, asemeni lui K. Lorenz, au susținut și ei, deși dintr-un punct de vedere teoretic diferit, că agresivitatea umană e înnăscută și că e puțin probabil să o putem stăpîni.

În acest entuziasm dedicat descoperirii caracterului înnăscut al distructivității (ceea ce, în treacăt fie spus, oferea o raționalizare foarte comodă inerției manifestate cînd era vorba de a acționa împotriva pericolului unui război) nu s-a făcut, în mod practic, deosebirea între tipuri de agresivitate cu totul diferite: *agresivitatea reacțională*, în slujba vieții și ca apărare împotriva amenințărilor reale — sau pretinse — ale intereselor vitale; *sadismul*, sau dorința de omnipotență și de putere absolută asupra ființelor umane; *distructivitatea*, sau ura îndreptată împotriva vieții înseși, cu dorința de a o distruge. Cît timp nu se face o deosebire clară între aceste diverse tipuri de agresivitate cu totul diferite, bineînțeles că nu va putea fi vorba de a întreprinde studierea condițiilor răspunzătoare de prezența și de intensitatea fiecăreia dintre aceste forme de agresiune și, cu atît mai puțin, de a căuta mijloacele pentru a le reduce intensitatea.

După părerea mea, problema cea mai fundamentală este opoziția dintre dragostea de viață (biofilia) și dragostea de moarte (necrofilia), nu ca două tendințe biologice paralele, ci ca termenii unei alternative: biofilia ca iubire biologic normală a vieții și necrofilia ca perversiunea ei patologică, iubire a morții și un fel de afinitate cu ea[54].

---

[54] Aceasta este, după Freud, în strînsă legătură cu forma pernicioasă a caracterului anal.

Adesea se întîmplă ca biofilia și necrofilia să se manifeste împreună la același individ; fie că ele se combină *sau* nu, importantă este în acest caz ponderea respectivă a acestor două pasiuni fundamentale. În majoritatea lor, oamenii nu sînt îndrăgostiți de moarte[55]. Dar ei pot să se lase influențați, în special în perioadele de criză, de necrofili, îndîrjiți în disperarea lor — iar cei iubitori de moarte sînt întotdeauna disperați. Oamenii pot să cedeze influenței sloganurilor și ideologiilor lor, care disimulează și rationalizează adevărata lor finalitate, distrugerea. Iubitorii de moarte vorbesc în numele onoarei, al ordinii, al proprietății, al trecutului, dar uneori și în numele viitorului, al libertății sau al dreptății. Psihanaliza ne învață să ne arătăm sceptici față de ceea ce un om poate *să spună*, deoarece, în general, cuvintele nu dezvăluie decît cel mult conștiința lui; psihanaliza ne învață să citim printre rînduri, să ne servim de un „al șaselea simț" pentru a-l asculta, a-i citi pe față, a-i scruta gesturile și tot ceea ce exprimă corpul lui.

Psihanaliza îi poate ajuta pe oameni să-i repereze pe iubitorii de moarte în spatele măștii sublimelor lor ideologii, să-i recunoască drept ceea ce sînt, și nu drept ceea ce spun ei că sînt. Dar ea ne învață, de asemenea, să descoperim elementele de necrofilie și elementele de biofilie prezente în noi înșine, să percepem această luptă și să dorim victoria dragostei de viață care este în noi asupra vrăjmașului său. A vorbi în numele omului, al păcii și al lui Dumnezeu — toate aceste cuvinte sînt ambigue cît timp nu sînt însoțite de expresia care trebuie să fie alfa și omega: „În numele Vieții!"

---

[55] Studii preliminare întreprinse de Michael Maccoby au arătat că este rezonabil să presupunem prezența formelor extreme de necrofilie la 10% din diferitele tipuri de populație din S.U.A. și din Mexic. (Vezi Michael Maccoby. *Poolling Emotional Attitudes in Relation to Political Choices.)*

ANATOMIA DISTRUCTIVITĂŢII UMANE[1]

PARTEA A TREIA
Diferitele forme de agresivitate[2] și de distructivitate și condițiile lor

Capitolul al IX-lea
AGRESIVITATEA BENIGNĂ

Observații preliminare

Dacă agresivitatea umană s-ar situa mai mult sau mai puțin la același nivel cu cea a altor mamifere — în particular cu cea a rudei noastre celei mai apropiate, cimpanzeul —, societatea umană ar fi mai degrabă pașnică și nonviolentă. Dar nu este așa. Istoria umană oferă spectacolul unei

---

[1] E. Fromm. *THE ANATOMY OF HUMAN DESTRUCTIVENESS*, Fawcett Publications, Inc., Greenwich, Connecticut, 1973, p. 210—213, 221—246, 302—309.

[2] Termenul englez „aggression" întrebuințat de Fromm pentru desemnarea conceptului de agresivitate nu poate fi tradus prin sensul lui literal în limba română căci ar însemna „atac neprovocat", într-o accepție politico-militară în acțiune. Or, semnificația psihologică a conceptului vizează tocmai potențialitatea unui comportament de a deveni agresiv în fața unor condiții care amenință interesele vitale ale omului sau animalului. Aceeași translație semantică este valabilă și pentru binomul „Distrugere — distructivitate". — *Nota trad.*

distructivităţi şi cruzimi extraordinare, iar agresivitatea omului se pare că depăşeşte de la mare distanţă pe cea a strămoşilor săi animali; spre deosebire de majoritatea animalelor, omul este un „ucigaş“ autentic.

Cum să explicăm această „hiperagresivitate“ a omului? Are ea aceeaşi sursă ca agresivitatea animală, sau omul este înzestrat cu un alt potenţial de distructivitate, specific uman?

În favoarea primei ipoteze se poate observa că şi animalele manifestă o distructivitate extremă şi vicioasă cînd echilibrul lor ambiental şi social este perturbat, deşi aceasta nu se produce decît în cazuri excepţionale, de exemplu, în cazuri de aglomeraţie. S-ar putea trage de aici concluzia că, dacă omul este atît de distructiv, aceasta se datoreşte faptului că el s-a plasat în condiţii de aglomeraţie sau în alte combinaţii producătoare de agresivitate, care în istoria sa au devenit mai degrabă normale decît excepţionale. Prin urmare, hiperagresivitatea umană nu s-ar datora unui mai mare *potenţial* de agresivitate, ci faptului că *condiţiile* producătoare de agresivitate sînt mult mai frecvente pentru oameni decît pentru animalele care trăiesc în habitatul lor natural[3].

Acest argument este valabil într-o anumită măsură. El îşi are importanţa sa, deoarece conduce la o analiză critică a condiţiei umane de-a lungul istoriei. El sugerează că omul, în cea mai mare parte a istoriei sale, a trăit într-o grădină zoologică, şi nu „în natură“, adică nu în condiţiile de libertate capabile să favorizeze progresul şi bunăstarea umană. Într-adevăr, majoritatea datelor despre „natura“ omului sînt, în esenţă, de acelaşi ordin cu cele pe care Zuckerman[4] le-a furnizat primul despre babuinii de la Monkey Hills din grădina zoologică de la Londra.

---

[3] Acest punct de vedere a fost exprimat de C. şi W.M.S. Russell în lucrarea *Violence: What are its Roots*, New Society, Macmillan, Londra, 1968.

[4] S. Zuckerman. *The Social Life of Monkeys and Apes*, K. Paul, Trench, Tribner, Londra, 1932.

Nu este mai puțin adevărat însă că omul acționează adesea cu cruzime și distructivitate chiar în situații în care nu e vorba de aglomerație. Distructivitatea și cruzimea pot să-i provoace un profund sentiment de satisfacție; mase de oameni pot fi dintr-o dată cuprinse de setea de sînge. Anumiți indivizi și grupuri pot avea o structură caracterială care să-i facă să spere cu nerăbdare — sau chiar să creeze — situații de natură să le permită a-și exprima distructivitatea.

Pe de altă parte, animalelor nu le place să provoace suferințe altor animale și nu se ucid „din nimic". Uneori ni se pare că observăm la animale un comportament sadic, bunăoară cînd pisica se joacă cu șoarecele; dar ar însemna să adoptăm o atitudine antropomorfică dacă am presupune că pisica simte plăcere făcîndu-l pe șoarece să sufere; orice obiect care se mișcă repede, fie acesta un șoarece sau un ghemotoc de lînă, poate să-i servească de jucărie. Să luăm un alt exemplu: Lorenz relatează un incident petrecut între două turturele închise împreună într-o colivie mică. Cea mai puternică dintre ele a început să-i smulgă celeilalte, repede, pană după pană pînă cînd a venit Lorenz să le despartă. Dar și în acest caz ceea ce poate să pară a fi o manifestare de cruzime extremă nu este, în realitate, decît o reacție la privarea de spațiu și se încadrează în categoria agresivității defensive.

Dorința de a distruge din plăcere este diferită. Numai omul pare să găsească o plăcere în a distruge viața fără alt scop decît distrugerea însăși. Pentru a ne exprima într-un mod mai general, numai omul pare să fie distructiv și dincolo de preocuparea de a se apăra sau de a-și procura lucrurile de care are nevoie.

Teza care va fi dezvoltată în acest capitol este că distructivitatea și cruzimea umană nu pot fi explicate în termenii unei ereditați animale sau ai unui instinct distructiv, ci trebuie să fie înțelese pe baza factorilor prin care omul *se deosebește* de strămoșii săi animali. Problema constă în a examina *în ce manieră și în ce grad condițiile*

specifice ale existenței umane sînt răspunzătoare de calitatea și de intensitatea poftei pe care o are omul de a ucide și de a tortura[5].

Chiar în măsura în care agresivitatea umană are un caracter defensiv identic cu cel al agresivității animale, ea este mult mai frecventă, din motive care țin de condiția umană. Acest capitol va trata mai întîi despre agresivitatea defensivă umană, apoi despre ceea ce este unic la om.

Dacă vom conveni să numim „agresivități" toate actele care provoacă și au drept scop să provoace rău unei alte persoane, unui animal sau unui obiect neînsuflețit, atunci distincția cea mai fundamentală care trebuie făcută între tipurile de impulsuri grupate în categoria agresivitate va fi aceea *între agresivitatea benignă, biologic adaptativă și în serviciul vieții, pe de o parte, și agresivitatea malignă, biologic nonadaptativă, pe de alta.*

Această distincție a fost deja menționată în analiza aspectelor neurofiziologice ale agresivității. Pentru a rezuma: agresivitatea biologic adaptativă este o reacție la amenințările îndreptate împotriva intereselor vitale; ea este programată filogenetic; este comună animalelor și oamenilor; nu este spontană, nu se dezvoltă de la sine, ci este reacțională și defensivă; are ca scop să înlăture amenințarea, fie distrugînd, fie îndepărtînd sursa acesteia.

Agresivitatea malignă, nonadaptativă biologic, adică distructivitatea și cruzimea, nu constituie o apărare împotriva unei amenințări; nu este

---

[5] L. von Bertalanffy a adoptat, în principiu, o poziție similară celei pe care o prezentăm aici. El scrie: „Fără nici o îndoială, există în psiché-ul uman tendințe agresive și distructive care au caracterul unor pulsiuni biologice. Totuși, cele mai periculoase fenomene de agresivitate, care merg dincolo de autoapărare și autodistrugere, sînt bazate pe o trăsătură caracteristică a omului situată deasupra nivelului biologic, care este capacitatea sa de a crea universuri simbolice în gîndire, limbaj și comportament". (L. von Bertalanffy. *Comments on Aggression.* Paper presented at the 1956 Winter Meeting of the American Psychoanalytic Association, New York City.)

programată filogenetic; nu este caracteristică decît omului; este dăunătoare din punct de vedere biologic pentru că este distructivă din punct de vedere social; principalele ei manifestări — omorul și cruzimea — sînt producătoare de plăcere și în afara oricărei alte finalități; ea este dăunătoare nu numai pentru individul care e atacat, ci și pentru cel care atacă. Deși nu este un instinct, agresivitatea malignă este o posibilitate umană înrădăcinată în înseși condițiile existenței omului.

Distincția dintre agresivitatea adaptativă biologic și cea nonadaptativă ar trebui să ne ajute să clarificăm o confuzie care învăluie ansamblul studiilor privind agresivitatea umană. Cei care atribuie frecvența și intensitatea agresivității umane unei trăsături înnăscute a naturii umane obligă adesea pe adversarii lor, care nu au abandonat cu totul speranța unei lumi pașnice, să minimalizeze nivelul distructivității și al cruzimii omului. Astfel, partizanii speranței au ajuns adesea să adopte o concepție defensivă și hiperoptimistă despre om. Acest lucru devine inutil dacă se face distincție între agresivitatea defensivă și agresivitatea malignă. Această distincție nu implică doar faptul că partea malignă a agresivității umane nu este înnăscută, că nu este, așadar, ineradicabilă, dar ea admite că agresivitatea malignă este o posibilitate umană și că este mai mult decît o schemă de comportament dobîndită, care dispare de îndată ce intervin noi scheme de comportament.

Partea a treia va examina natura și condițiile agresivității benigne și ale agresivității maligne, făcîndu-ne să ne concentrăm mai mult asupra acesteia din urmă. Înainte de a începe vreau să reamintesc cititorului că, spre deosebire de teoria behavioristă, analiza tuturor tipurilor de agresivitate pe care le va întîlni aici are ca obiect principal *impulsurile* agresive, fie că sînt sau nu exprimate printr-un *comportament* agresiv.

Agresivitatea defensivă

Diferența dintre animale și oameni

Agresivitatea defensivă este biologic adaptativă, din motive care au fost deja menționate în legătură cu discutarea bazelor neurofiziologice ale agresivității. Să le amintim pe scurt: creierul animalelor este programat filogenetic pentru declanșarea impulsurilor de atac sau de fugă atunci cînd sînt amenințate interesele vitale ale animalului, precum hrana, spațiul, puii, accesul la femele. Scopul este, în esență, înlăturarea pericolului. Acest lucru se poate face — și se face cel mai adesea — prin fugă sau, dacă fuga este imposibilă, prin luptă ori prin adoptarea unor atitudini de amenințare eficiente. Scopul agresivității defensive nu constă în plăcerea de a distruge, ci în apărarea vieții. De îndată ce scopul a fost atins, agresivitatea și echivalentele ei emoționale dispar.

Și omul este programat filogenetic pentru a reacționa prin atac sau prin fugă atunci cînd interesele sale vitale sînt amenințate. Chiar dacă această tendință înnăscută acționează într-un mod mai puțin rigid la om decît la mamiferele inferioare, nu lipsesc probele că omul tinde să fie motivat prin tendința sa filogenetic pregătită pentru agresivitatea defensivă cînd îi sînt amenințate viața, sănătatea, libertatea sau proprietatea (în societățile unde proprietatea există și este foarte apreciată). Desigur, această reacție poate fi depășită prin credințe morale și religioase și prin educație, dar, în practică, ea reprezintă reacția majorității indivizilor și grupurilor. De fapt, agresivitatea defensivă explică, probabil, majoritatea impulsurilor agresive ale omului.

S-ar putea spune că echipamentul neural al agresivității defensive este identic la oameni și la animale; această afirmație este exactă, însă numai într-un sens restrîns. Și aceasta în principal pentru că zonele de integrare a agresivității fac parte din *ansamblul* creierului, iar creierul uman,

cu neocortexul său superior și cu numărul său incomparabil mai bogat de conexiuni neurale, se deosebește de creierul animalului.

Deși baza neurofiziologică a agresivității defensive nu este identică cu cea a animalului, ea este însă destul de asemănătoare pentru a se putea afirma că *însuși acest echipament neurofiziologic duce la o incidență a agresivității defensive de multe ori mai mare la om decît la animal.* Cauza acestui fenomen se găsește în condițiile specifice ale existenței *umane.* Dintre acestea, principalele sînt:

1. Pentru animal, amenințarea este percepută ca un „pericol evident și imediat". Desigur, echipamentul său instinctiv și amintirile sale dobîndite pe cale individuală, ca și cele moștenite pe cale genetică determină o percepție a pericolelor și a amenințărilor adeseori mai precisă decît la om.

Dar omul, înzestrat cu capacitatea de a prevedea și de a imagina, nu reacționează numai la pericolele și la amenințările imediate sau la amintirile pericolelor și amenințărilor din trecut, ci și la cele pe care și le imaginează ca putînd să se producă în viitor. De exemplu, dacă tribul său este mai bogat decît un trib vecin iscusit în mînuirea armelor, el poate conchide că mai devreme sau mai tîrziu acesta va ataca tribul său. Sau își poate face socoteala că un vecin, căruia i-a făcut un rău, își va lua revanșa cînd va găsi un prilej potrivit. În domeniul politic, calculul amenințărilor ce pot apărea constituie una din principalele preocupări ale oamenilor de stat și generalilor. Cînd un individ sau un grup se simt amenințate, mecanismul agresivității defensive este mobilizat, chiar dacă amenințarea nu este imediată; în felul acesta, capacitatea pe care o are omul de a prevedea amenințările viitoare mărește frecvența reacțiilor sale agresive.

2. Omul este capabil nu numai să prevadă pericole *reale*, ci și să fie convins și „prelucrat" de alții în așa fel, încît să vadă pericole chiar acolo unde în realitate nu există. De exemplu,

majoritatea războaielor moderne au fost pregătite printr-o propagandă sistematică de acest fel. Populația a fost convinsă de conducătorii ei că era în pericol să fie atacată și distrusă și astfel au fost provocate reacții dușmănoase împotriva națiunilor „amenințătoare". Însă adeseori nu a existat nici o amenințare. În special după revoluția franceză, odată cu apariția marilor armate de cetățeni care au înlocuit armatele relativ mici de soldați de profesie, pentru conducătorul unei națiuni n-a mai fost deloc ușor să spună poporului său să meargă să ucidă sau să se lase ucis pentru că industria are nevoie de materii prime mai ieftine, de mînă de lucru mai ieftină sau de noi piețe de desfacere. Numai o minoritate ar accepta să pornească război dacă acesta ar fi justificat prin obiective de acest gen. În schimb, dacă un guvern poate convinge populația că este amenințată, reacția biologică normală împotriva amenințării va fi mobilizată. În plus, aceste predicții privind o amenințare din exterior contribuie adesea la propria lor adeverire: statul agresor, pregătindu-se de război, obligă statul care este pe punctul de a fi atacat să se pregătească, producînd astfel „dovada" pretinsei amenințări.

Trezirea agresivității defensive prin spălarea creierului nu este posibilă decît la om. Pentru a convinge mulțimea că este amenințată, e nevoie, înainte de toate, de limbaj; fără limbaj, majoritatea sugestiilor ar fi imposibile. Pe lîngă aceasta mai este necesară o structură socială care să asigure o bază suficientă pentru spălarea creierului. De exemplu, este dificil să ne imaginăm că acest gen de persuasiune ar putea funcționa la populația mbutu, la pigmeii-vînători africani, care trăiesc fără să se plîngă în pădurile lor și care nu au autorități permanente. În societatea lor nimeni nu dispune de destul de multă putere pentru a-i face să creadă în incredibil. Pe de altă parte, într-o societate avînd personaje de mare autoritate — precum vrăjitorii sau șefii politici ori religioși —, baza necesară acestor suges-

tii există. În general, forța de sugestie exercitată de un grup dominant este proporțională cu puterea pe care o deține acest grup asupra celor dominați și/sau cu capacitatea pe care o are de a se servi de un sistem ideologic perfecționat cu scopul de a slăbi facultatea gîndirii critice și independente.

O a treia condiție de viață specific umană contribuie la mărirea agresivității defensive a omului în raport cu cea a animalului. Omul, ca și animalul, se apără împotriva amenințărilor care vizează interesele sale vitale. *Dar sfera intereselor vitale ale omului este mult mai vastă decît cea a animalelor.* Omul trebuie să supraviețuiască nu numai fizic, ci și psihic. El își pierde capacitatea de funcționare dacă nu reușește să mențină un anumit echilibru psihic. Pentru el, tot ceea ce este necesar menținerii echilibrului său psihic este de un interes tot atît de vital ca și ceea ce servește echilibrului său fizic. Înainte de toate, omul este vital interesat să-și păstreze cadrul său de orientare. Capacitatea sa de a acționa și, în ultimă instanță, sentimentul identității sale depind de acest cadru. Dacă alții îl amenință cu idei care pun în cauză propriul său cadru de orientare, el va reacționa la aceste idei ca și cum ar fi vorba de o amenințare vitală. El își poate raționaliza această reacție în multe feluri. El va spune că aceste idei noi sînt inerent „imorale", „necivilizate", „demente" sau le va califica prin alte formule pe care le poate inventa pentru a-și exprima prin ele repulsia; dar acest antagonism, de fapt, nu ia naștere decît pentru că „el" se simte amenințat.

Omul are nevoie nu numai de un cadru de orientare, ci și de obiecte de devoțiune[6], care devin o necesitate vitală pentru echilibrul său afectiv. Oricare ar fi acestea — valori, idealuri, strămoși, mamă, tată, pămînt, patrie, clasă socială, religie

---

[6] Cuvîntul „devoțiune" este întrebuințat de E. Fromm într-o semnificație degajată de orice context religios și exprimă nevoia pe care o are omul de a se „consacra" unui ideal. În lipsa unui echivalent, păstrăm cuvîntul „devoțiune" în accepția care i-a fost precizată. — *Nota trad.*

și sute de alte fenomene —, ele sînt percepute ca fiind sacre. Înseși obiceiurile pot să devină sacre pentru că simbolizează valorile existente[7]. Individul — sau grupul — reacționează la un atac îndreptat împotriva „sacrului" cu aceeași mînie, cu aceeași agresivitate ca și cum s-ar fi atentat la viața lui.

Ceea ce am spus despre reacțiile la amenințările care vizează interesele vitale poate fi exprimat într-un mod diferit, mai generalizat: teama tinde să mobilizeze fie agresivitatea, fie tendința de a fugi. Aceasta din urmă intervine adesea atunci cînd individul mai dispune încă de un mijloc de a scăpa cît de cît „basma curată", dar dacă el este încolțit, fără nici o posibilitate de evadare, atunci e mai probabil să se producă reacția agresivă. Nu trebuie însă să uităm că reacția de a fugi depinde de interacțiunea a doi factori: primul constă în importanța amenințării reale, al doilea — în gradul de forță fizică și psihică și de încredere a individului amenințat în forțele proprii. La o extremitate a lanțului de senzații se situează evenimente care pot îngrozi aproape pe oricine; la cealaltă extremitate există un asemenea sentiment de neajutorare și de neputință, încît orice este susceptibil să-l îngrozească pe un individ anxios. Astfel, teama este condiționată deopotrivă de amenințările reale, ca și de mediul intern care o suscită, chiar cu o slabă stimulare exterioară.

Ca și durerea, teama este un sentiment foarte greu de suportat, și omul este capabil să facă orice pentru a scăpa de ea. Există multe modalități de a elimina teama și anxietatea, ca, de pildă, întrebuințarea drogurilor, excitația sexuală, somnul și tovărășia altora. Unul din modurile cele mai eficiente de a scăpa de anxietate este de a deveni

---

[7] Este caracteristic, în ceea ce privește acest fenomen, că termenul grec *ethos* — care, literal, înseamnă comportament — a căpătat sensul de „etic", așa cum „norma" (care desemna la origine o unealtă a dulgherului) a fost întrebuințată într-un dublu sens pentru a desemna ceea ce este „normal" și, respectiv, ceea ce este „normativ".

agresiv. De îndată ce un individ poate să iasă din starea sa pasivă de teamă pentru a începe să atace, suferința provocată de teamă dispare[8].

Agresivitate și libertate

Dintre toate amenințările la adresa intereselor vitale ale omului, cea care pune în cauză libertatea sa este de o importanță primordială atît pe plan individual, cît și pe plan social. În contrast cu opinia foarte răspîndită după care dorința de libertate este un produs al culturii și, mai specific, o condiționare datorată educației, totul pare a sugera că ea este o reacție biologică a organismului uman.

Unul dintre fenomenele care vin în sprijinul acestei teze este că, de-a lungul istoriei, națiunile și clasele sociale i-au înfruntat pe asupritorii lor de îndată ce exista un licăr de speranță în victorie, iar deseori și cînd nu exista deloc. Într-adevăr, istoria umanității este o istorie a luptei pentru libertate, o istorie a revoluțiilor, de la diferitele războaie de eliberare din cele mai vechi timpuri, răscoalele naționale împotriva Imperiului roman, răscoalele țărănești din secolul al XVI-lea din Germania, pînă la revoluțiile americană, franceză, germană, rusă, chineză, algeriană și vietnameză[9]. Unii conducători s-au servit foarte des de lozinca

---

[8] Îi sînt recunoscător doctorului Juan de Dios Hernández pentru sugestiile sale stimulative privind nivelul neurofiziologic, pe care însă nu le pot dezvolta în aceste rînduri deoarece ar necesita o expunere tehnică prea extinsă.

[9] Revoluţiile care au avut loc în istorie nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că pruncii şi copiii fac şi ei revoluţii, dar, fiind neputincioşi, trebuie să întrebuinţeze metodele lor proprii, care, într-un anumit fel, sînt cele ale gherilei. Ei luptă împotriva suprimării libertăţii lor prin diferite metode individuale, cum sînt negativismul încăpăţînat, refuzul de a mînca, refuzul de a se obişnui cu toaleta, murdărirea patului, pînă la meto-

libertății ca să-și ducă poporul la luptă, dar veritabilul lor scop era de a-l reduce la starea de sclavie. Faptul că pînă și conducătorii care vor să suprime libertatea găsesc necesar să o promită demonstrează că nici o altă promisiune nu poate să aibă un ecou atît de profund în inima omului.

Există și un alt motiv să presupunem că omul poartă în el un impuls care îl determină să lupte pentru libertate, și anume faptul că libertatea este condiția dezvoltării plenare a individului, a sănătății sale mentale și a bunăstării sale; absența libertății este dăunătoare și face din om un infirm. Libertatea nu implică absența constrîngerii, dat fiind că nu există progres fără structură și orice structură este constrîngătoare[11]. Ceea ce contează este de a ști dacă constrîngerea acționează înainte de toate pentru binele unei alte persoane sau instituții, ori este autonomă, adică rezultată din necesități ale creșterii, inerente structurii persoanei.

Libertatea, ca o condiție a dezvoltării nestingherite a organismului uman, este de o importanță biologică vitală pentru om[12]. Tot ceea ce poate

---

dele cele mai radicale ale retragerii autistice[10] și ale debilității pseudomentale. Adulții se comportă față de ei așa cum ar proceda orice elită a cărei putere este sfidată. Pentru a-și apăra poziția, ei întrebuințează forța fizică, combinată adeseori cu șantajul. Rezultatul e că majoritatea copiilor cedează și preferă să se supună mai curînd decît să suporte un chin continuu. Acest război nemilos ține pînă cînd victoria este cucerită, dar victimele ei umplu spitalele noastre. Consider, totuși, ca remarcabil faptul că toate ființele umane — copiii celor puternici, ca și ai celor umili — au în comun experiența de a fi fost cîndva neputincioși și de a fi luptat pentru libertatea lor. De aceea se poate presupune că toate ființele umane — pe lîngă echipamentul lor biologic — au căpătat din copilărie un potențial revoluționar care, rămînînd multă vreme latent, poate fi mobilizat în împrejurări speciale.

[10] *Autism* — mod de gîndire necritică, centrată pe subiectivitate și ruptă de realitate, dominată de fantezie și reverii. — *Nota trad.*

[11] H. von Foerster. *Molecular Ethnology*, în *Molecular Mechanisms in Memory and Learning*, Plenum, New York, 1970.

[12] Nu numai pentru om. Efectul deteriorant al vieții din grădinile zoologice asupra animalului a fost deja

amenința libertatea sa provoacă o agresiune defensivă, la fel ca amenințările care vizează interesele sale vitale. Este surprinzător atunci că într-o lume în care majoritatea oamenilor sînt lipsiți de libertate — în special oamenii din țările numite subdezvoltate —, agresivitatea și violența continuă să se perpetueze? Cei care dețin puterea — adică albii — ar fi probabil mai puțin surprinși și mai puțin indignați dacă n-ar avea obiceiul să-i considere pe galbeni, pe mulatri și pe negri ca nonpersoane, de la care, prin urmare, nu se așteaptă reacții umane[13].

Dar această orbire are la bază încă ceva. Înșiși albii, în ciuda puterii lor, au renunțat, de fapt, la libertate, deoarece au fost obligați la acest ucru de propriul lor sistem, deși într-un mod mai luțin drastic și mai puțin evident. Probabil că pi îi urăsc astăzi pe cei ce luptă pentru libertatea eor, cu atît mai mult cu cît aceștia le reamintesc de propria lor înrobire.

Faptul că agresivitatea revoluționară autentică — ca orice agresivitate produsă de tendința de a-și apăra viața, libertatea, demnitatea — este rațională din punct de vedere biologic și intră în activitatea normală a omului nu trebuie să ne facă să uităm că distrugerea vieții rămîne distrugere chiar și atunci cînd este justificată din punct de vedere biologic; a o considera justificată sau nejustificată din punct de vedere uman ține de principiile religioase, morale sau politice pe care le împărtășim. Dar, oricare ar fi aceste principii, important este să fim conștienți cît de ușor se poate amesteca agresivitatea pur defensivă

---

menționat și pare să infirme părerea contrară, chiar dacă aceasta aparține unei somități de talia lui Hediger. (H. Hediger. *Wildtiere in Gefangenschaft*, Bruno Schwab, Basel, 1942.)

[13] Culoarea pielii nu are acest efect decît dacă este asociată cu lipsa de putere. Japonezii au devenit persoane de îndată ce s-au afirmat ca o forță, la începutul secolului; numai de cîțiva ani s-a schimbat din aceleași motive, și imaginea despre chinezi. Posedarea unei tehnologii avansate a devenit pentru unii criteriul de recunoaștere a calității de ființă umană.

cu distructivitatea (nondefensivă) și cu dorința sadică de a răsturna situația pentru a stăpîni pe alții în loc de a fi stăpînit de ei. Cînd (și dacă) se produce aceasta, agresivitatea revoluționară este alterată și tinde să reproducă condițiile pe care voia să le abolească.

Agresivitate și narcisism[14]

Pe lîngă factorii discutați pînă acum, una dintre sursele cele mai importante ale agresivității defensive este lezarea *narcisismului.*

Conceptul de narcisism a fost formulat de Freud în termenii teoriei sale despre libido. Deoarece bolnavul schizofrenic pare să nu aibă nici o relație „libidinală" cu obiectele (fie în realitate, fie în fantezie), Freud a fost determinat să-și pună următoarea întrebare: „Ce se întîmplă în schizofrenie cu libidoul care a fost retras din obiectele exterioare?" Și răspunde: „Libidoul retras din lumea exterioară a fost îndreptat asupra egoului și dă astfel naștere unei atitudini care poate fi numită «narcisism»". Freud presupunea, pe deasupra, că starea originară a omului în prima copilărie este narcisismul („narcisismul primar"), în care n-ar exista încă relații de vreun fel cu lumea exterioară; în cursul dezvoltării normale, copilul își sporește, în extensiune și în intensitate, relațiile libidinale cu lumea exterioară; dar, în circumstanțe speciale (dintre care cea mai drastică este nebunia), libidoul este deviat de la obiecte și proiectat înapoi spre ego („narcisismul secundar"); totuși, chiar în cazul unei dezvoltări normale, ființa umană rămîne, într-o anumită măsură, narcisică de-a lungul întregii sale vieți[15].

În ciuda acestei aserțiuni, conceptul de narcisism nu a jucat în cercetările clinice ale psihanaliștilor rolul important pe care îl merită. El a

---

[14] Pentru un studiu mai detaliat despre narcisism vezi E. Fromm. *The Heart of Man*, Harper and Row, New York, 1964.

[15] S. Freud. *On Narcissism*, Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud, vol. 14, 1914.

fost aplicat în principal la prima copilărie şi la psihoze[16], dar marea sa importanţă ţine tocmai de rolul pe care îl joacă la persoana normală sau la persoana aşa-zis nevrotică. Acest rol poate fi pe deplin înţeles numai dacă narcisismul este eliberat de cadrul de referinţă restrictiv al teoriei libidoului. Narcisismul poate fi atunci descris ca o stare de experienţă în care numai individul însuşi, corpul *său*, nevoile *sale*, sentimentele *sale*, ideile *sale*, bunurile *sale*, numai fiinţele şi lucrurile care sînt *ale lui* sînt percepute ca fiind pe deplin reale, în timp ce tot (persoane şi obiecte) ce nu face parte din persoana sa sau nu este un obiect pentru nevoile sale nu este interesant, nu este cu adevărat real, nu este perceput decît printr-o recogniţie intelectuală, fără a avea pondere şi culoare pe plan *afectiv*. În măsura în care este narcisic, individul are un dublu standard de percepţie. Semnificaţie nu are decît el însuşi şi ceea ce îi aparţine, în timp ce restul lumii este, mai mult sau mai puţin, fără importanţă sau culoare; din pricina acestui dublu standard, individul narcisic manifestă grave carenţe de judecată şi nu este capabil de obiectivitate[17].

Individul narcisic dobîndeşte adeseori un sentiment de securitate din convingerea sa, total subiectivă, că este perfect, superior celorlalţi, înzestrat cu calităţi extraordinare, şi nu pe baza

---

[16] În cursul ultimilor ani, un mare număr de analişti au pus la îndoială conceptul de narcisism primar al copilăriei şi au admis existenţa unor relaţii cu obiectele într-o perioadă mult mai precoce decît admitea Freud. Concepţia lui Freud despre natura total narcisică a psihozelor a fost, de asemenea, abandonată de majoritatea psihanaliştilor.

[17] În rîndurile care urmează mă ocup numai de narcisismul care se manifestă prin mania grandorii. Există o altă formă de narcisism care, deşi pare opusă, nu este în fond decît manifestarea aceluiaşi lucru: mă refer la narcisismul negativ, unde individul este mereu şi în mod anxios preocupat de sănătatea sa, pînă la ipohondrie. Această manifestare este fără importanţă în acest context. Trebuie observat totuşi că aceste două manifestări apar adeseori amestecate. Este suficient să ne gîndim la grija ipohondrică pe care Himmler o avea faţă de sănătatea sa.

legăturilor sale cu alții sau prin muncă reală și realizări efective proprii. El are nevoie să se cramponeze de imaginea narcisică pe care și-o face despre el însuși, deoarece pe ea se bazează sentimentul valorii sale, ca și cel al identității sale. Dacă narcisismul său este amenințat, el însuși se simte amenințat într-o zonă de o importanță vitală. Cînd alții îi rănesc narcisismul minimalizîndu-l, criticîndu-l, corectîndu-l cînd el se înșală, învingîndu-l într-un joc sau în numeroase alte ocazii, narcisicul reacționează de obicei printr-o mînie sau furie intensă, pe care eventual poate să nu le manifeste și de care nici nu este întotdeauna conștient. Adeseori se poate constata intensitatea acestei reacții agresive prin faptul că o asemenea persoană nu va ierta niciodată pe cel ce i-a rănit narcisismul și va simți adesea o dorință de răzbunare mult mai intensă decît dacă ar fi fost atacate bunurile sale sau corpul său.

Majoritatea indivizilor nu sînt conștienți de propriul lor narcisism, ci numai de acele manifestări ale lui care nu-l arată deschis. Astfel, ei vor simți o admirație ieșită din comun pentru părinții sau pentru copiii lor și nu vor simți nici o greutate în exprimarea acestui sentiment, deoarece un astfel de comportament este, de obicei, apreciat pozitiv, ca expresie a pietății filiale, a dragostei paterne sau a fidelității; dar dacă ar trebui să-și exprime sentimentele pe care le simt față de propria lor persoană, spunînd, de exemplu: „Eu sînt ființa cea mai minunată din lume"; „Eu valorez mai mult decît oricine" etc., ar fi suspectați nu numai ca fiind excesiv de vanitoși, ci, eventual, și ca nefiind în toate mințile. Pe de altă parte, dacă un individ realizează ceva care este apreciat în domeniul artelor, al științelor, al sportului, în afaceri sau politică, atitudinea sa narcisică nu numai că apare ca fiind realistă și rațională, dar ea este, de asemenea, constant alimentată de admirația celorlalți. Atunci el poate da frîu liber narcisismului său pentru că acesta a fost

aprobat şi confirmat din punct de vedere social[18]. În societatea occidentală actuală există o corelaţie specifică între narcisismul vedetei şi nevoile publicului. Acesta din urmă vrea să fie în contact cu oamenii celebri pentru că viaţa individului mijlociu este găunoasă şi plicticoasă. Mass-media trăiesc din vînzarea faimei, şi astfel toată lumea este mulţumită: protagonistul narcisic, publicul şi vînzătorii de glorie.

Un înalt grad de narcisism se întîlneşte frecvent la liderii politici occidentali. El poate fi considerat ca o maladie profesională — sau ca un atù — mai ales la cei ce-şi datorează puterea influenţei pe care o au asupra unui public numeros. Dacă liderul este convins de calităţile sale excepţionale şi de misiunea sa, îi va fi uşor să convingă şi mulţimile, care se simt atrase de oameni ce par absolut siguri de ei. Dar liderul narcisic nu întrebuinţează charisma sa narcisică doar ca un mijloc pentru succesul politic; el are nevoie de succese pentru a-şi păstra propriul său echilibru psihic. Ideea măreţiei şi a infailibilităţii sale este, în esenţă, fondată pe grandoarea sa narcisică, şi nu pe realizările sale efective ca fiinţă umană[19]. El nu se poate

---

[18] Problema narcisismului şi a creativităţii este foarte complexă şi ar merita o discuţie mult mai amplă decît ne putem îngădui aici.

[19] Aceasta nu înseamnă că el nu face decît să blufeze; se întîmplă destul de des şi aşa, dar nu întotdeauna. Woodrow Wilson, Franklin D. Roosevelt şi Winston Churchill, de exemplu, erau fiinţe foarte narcisice, cărora, totuşi, nu le-au lipsit realizări politice importante. Dar aceste realizări nu erau de asemenea proporţii încît să justifice sentimentul lor de siguranţă şi infailibilitate, manifestat adesea prin aroganţă. În acelaşi timp, narcisismul lor era limitat dacă se compară cu narcisismul unuia ca Hitler. Aceasta explică de ce Churchill n-a suferit traume psihice grave cînd a fost învins în alegerile din 1948 şi presupun că la fel s-ar fi întîmplat şi în cazul lui Roosevelt dacă ar fi suferit o înfrîngere, deşi nu trebuie pierdut din vedere că, pînă şi învinşi, ei ar fi păstrat un mare număr de admiratori. Cazul lui Wilson poate că este întrucîtva diferit: s-ar putea studia dacă înfrîngerea sa politică nu a provocat serioase probleme psihice cu repercusiuni asupra maladiei sale fizice...

dispensa de emfaza sa narcisică pentru că fondul său uman — încredere, conştiinţă, dragoste şi credinţă — nu este foarte dezvoltat. Adeseori, persoanele foarte narcisice sînt aproape nevoite să devină celebre, pentru a nu risca depresiunea sau nebunia. Dar trebuie mult talent — şi ocazii favorabile — pentru a influenţa pe alţii într-o asemenea măsură încît aprecierile lor să ajungă să valideze aceste vise narcisice. Chiar atunci cînd reuşesc, aceşti indivizi sînt împinşi să caute alte succese, deoarece pentru ei orice eşec este un pericol de prăbuşire. Succesul popular este într-un fel autoterapia lor împotriva depresiunii şi a nebuniei. Luptînd pentru a-şi atinge scopurile, ei luptă în realitate pentru propriul lor echilibru mental.

Cînd, în narcisismul de grup, obiectul nu mai este individul, ci grupul căruia el îi aparţine, individul poate să fie complet conştient şi să-l exprime fără restricţii.

Narcisismul de grup îndeplineşte funcţii importante. Mai întîi favorizează solidaritatea şi coeziunea grupului şi facilitează manipulările făcînd apel la prejudecăţile narcisice. În al doilea rînd este foarte important ca element susceptibil de a procura satisfacţii membrilor grupului, în special celor care au puţine alte ocazii să se simtă mîndri şi respectabili. Chiar cel mai umil membru al grupului, cel mai sărac, cel mai puţin respectat găseşte o compensaţie pentru condiţia sa mizeră cînd îşi spune: „Fac parte din grupul cel mai minunat din lume. Eu, care în realitate nu sînt decît un vierme, aparţinînd acestui grup, devin un uriaş". Prin urmare, nivelul narcisismului de grup este proporţional cu absenţa satisfacţiilor autentice în viaţă. Clasele sociale care pot să profite în mai mare măsură de viaţă sînt mai puţin fanatice (fanatismul e o trăsătură caracteristică a narcisismului de grup) decît cele care — ca mica burghezie — suferă de privaţiuni în toate domeniile, material şi cultural, şi duc o viaţă de o extremă plictiseală.

În același timp, întreținerea narcisismului de grup este foarte puțin costisitoare din punctul de vedere al bugetului social. De fapt, el nu costă practic nimic în comparație cu cheltuielile sociale cerute de ridicarea nivelului de viață. Societatea trebuie numai să plătească ideologii care lansează lozinci capabile să producă narcisismul social. La drept vorbind, mulți dintre cei care dețin o funcție socială, ca, de pildă, învățătorii, ziariștii, membrii clerului, profesorii, contribuie la acest narcisism chiar fără să fie plătiți pentru aceasta, cel puțin cu bani. Ei își capătă recompensa din sentimentul de mîndrie și de satisfacție pe care îl încearcă servind o cauză atît de nobilă, ca și din sporirea prestigiului lor și a șanselor de promovare.

Cei al căror narcisism se raportează la grupul lor mai curînd decît la ei înșiși ca indivizi sînt tot atît de susceptibili ca și narcisicul individual. Ei reacționează furibund la cea mai mică jignire, reală sau imaginară, adusă grupului lor. Se poate afirma că ei reacționează chiar mai intens și, desigur, mai conștient. Un individ, dacă nu este foarte bolnav mental, poate să aibă cel puțin oarecare îndoieli în legătură cu propria sa imagine narcisică. Membrul grupului nu poate avea asemenea îndoieli, deoarece narcisismul său este împărtășit de majoritatea membrilor grupului. În caz de conflict între două grupuri care, fiecare, sfidează narcisismul colectiv al celuilalt, tocmai această sfidare generează o ostilitate intensă la fiecare dintre ele. Imaginea narcisică a propriului său grup este exaltată, în timp ce grupul dușman este coborît pînă la cea mai joasă poziție. Grupul propriu devine apărătorul demnității umane, al decenței, al moralei și al dreptului. Celuilalt grup i se atribuie intenții diabolice: el este perfid, nemilos, crud și funciarmente inuman. Violarea unuia din simbolurile narcisismului de grup provoacă la oameni o reacție de furie și de agresiune atît de intensă, încît sînt dispuși să-și sprijine liderii pînă și într-o politică de război.

Narcisismul de grup este una din sursele cele mai importante ale agresivității umane, și totuși el,

ca toate celelalte forme de agresivitate defensivă, reprezintă o reacție la un atac îndreptat împotriva unor interese vitale. El diferă de alte forme de agresivitate defensivă prin faptul că narcisismul intens este în sine însuși un fenomen semipatologic. Dacă sînt examinate cauzele și funcțiile masacrelor în masă crude și sîngeroase de felul celor care s-au produs între hinduși și musulmani în momentul împărțirii Indiei se vede că narcisismul de grup joacă în ele un rol considerabil. Aceasta nu are nimic surprinzător dacă ținem seama de faptul că avem de-a face în acest caz cu populațiile virtual cele mai sărace și cele mai năpăstuite din lume. Dar, bineînțeles, narcisismul nu este singura cauză a acestor fenomene; ele prezintă și alte aspecte, pe care le vom discuta mai tîrziu.

Agresivitate și rezistență

O altă sursă importantă de agresivitate defensivă este agresivitatea ca reacție împotriva oricărei încercări de a face conștiente tendințele și fantasmele refulate. Acest gen de reacție constituie unul din aspectele a ceea ce Freud a numit „rezistență" și care a fost cercetat sistematic de metoda psihanalitică. Freud a descoperit că dacă analistul atinge materialul refulat, bolnavul „rezistă" la abordarea sa terapeutică. Aceasta nu este o problemă de rea-voință conștientă din partea bolnavului, nici de lipsă de sinceritate, nici de disimulare; el se apără împotriva descoperirii materialului inconștient, fără să fie conștient nici de acest material, nici de propria sa rezistență. Există multe motive pentru care un individ poate să-și refuleze unele tendințe, deseori de-a lungul întregii vieți. Se poate să-i fie teamă că va fi pedepsit, că nu va fi iubit sau că va fi umilit dacă aceste impulsuri refulate ar fi cunoscute de alții (sau de el însuși, în măsura în care e vorba de respectul de sine sau de amorul propriu).

Terapia psihanalitică a relevat numeroasele reacții diferite pe care le poate produce rezistența. Bolnavul poate ocoli punctul sensibil începînd să vorbească despre altceva; el poate să se simtă somnoros și obosit; poate găsi un motiv ca să nu vină la ședința cu psihanalistul. Sau poate să se supere tare pe analist și să găsească un pretext sau altul pentru a pune capăt analizei. Iată un scurt exemplu: un scriitor pe care îl analizam, și care era foarte mîndru că nu este oportunist, mi-a declarat, în cursul unei ședințe, că modificase un manuscris deoarece credea că prin această schimbare își va face mai bine înțeles mesajul. Credea că luase o hotărîre bună și era foarte surprins că după aceea se simțise puțin deprimat și avea o migrenă. I-am sugerat că adevărata sa motivație a fost probabil speranța că versiunea modificată ar fi mai populară și i-ar aduce mai multă celebritate și bani decît versiunea originală. De asemenea, i-am spus că proasta sa dispoziție și migrena aveau, probabil, o anumită legătură cu acest act de trădare față de el însuși. Nici nu sfîrșisem de yorbit, cînd a sărit furios în picioare, strigînd că eram sadic, invidios, gelos pe viitoarele lui succese, un ignorant care nu știa nimic despre domeniul său literar și multe alte invective. (Trebuie să observ că în condiții normale acest pacient era un om foarte curtenitor și care, înainte și după această izbucnire, m-a tratat cu respect.) Nimic altceva nu ar fi fost mai bun pentru a-mi confirma interpretarea. Evocarea motivației sale inconștiente reprezenta pentru el o amenințare îndreptată împotriva imaginii pe care o avea despre el însuși și împotriva sentimentului identității sale. La această amenințare, el a reacționat printr-o agresivitate intensă, ca și cum ea ar fi vizat corpul sau bunurile sale. În astfel de cazuri, agresivitatea are un singur scop: să distrugă martorul care deține proba.

În terapia psihanalitică se poate observa cu o mare regularitate că rezistența se organizează atunci cînd sînt atinse materialele refulate. Dar observarea acestui fenomen nu se limitează nici-

decum la situația psihanalitică. Viața cotidiană este plină de exemple de acest fel. Cine nu a văzut pe cutare mamă reacționînd cu furie atunci cînd i se spune că vrea să-și aibă copiii pe lîngă ea pentru a-i stăpîni, și nu pentru că îi iubește atît de mult? Sau pe tatăl căruia i s-a spus că preocuparea pe care o manifestă pentru virginitatea fiicei sale este motivată de interesul sexual pe care îl are față de ea? Sau pe un anumit tip de patriot căruia i se amintește de avantajele materiale ce se ascund în spatele convingerilor sale politice? Sau pe un anumit tip de revoluționar căruia i se semnalează impulsurile distructive personale care se disimulează în spatele ideologiei sale? De fapt, a pune în discuție motivațiile unui individ înseamnă a viola unul din tabuurile cele mai respectate ale politeții — un tabu foarte necesar în măsura în care politețea are drept rol să minimizeze trezirea agresivității.

Același lucru se produce pe plan istoric. Cei care au spus adevărul despre cutare regim au fost exilați, întemnițați sau uciși de către cei care dețineau puterea și a căror mînie fusese stîrnită. Desigur, explicația evidentă este că acei oameni erau periculoși pentru regimurile respective și că executarea lor părea cea mai bună soluție de a păstra *statu-quo*-ul. Este destul de adevărat, dar acest lucru nu explică faptul că cei care spun adevărul sînt atît de profund urîți chiar și atunci cînd nu constituie o amenințare reală pentru ordinea statornicită. Cred că rațiunea rezidă în faptul că, spunînd adevărul, ei mobilizează rezistența celor care îi reprimă. Pentru aceștia din urmă, adevărul este periculos nu numai pentru că poate amenința puterea lor, dar și pentru că zdruncină ansamblul sistemului lor conștient de orientare, îi privează de raționalizările lor și ar putea chiar să-i oblige să acționeze diferit. Numai cei care au făcut experiența procesului de conștientizare a unor importante impulsuri refulate cunosc sentimentul seismic de derută și confuzie care

rezultă de aici. Nu toți sînt dispuși să riște această aventură, și cel mai puțin dispuși sînt cei care, măcar pentru moment, obțin un avantaj din propria lor orbire.

Agresivitatea conformistă

Agresivitatea conformistă cuprinde diferite acte agresive care sînt îndeplinite nu pentru că agresorul este împins de dorința de a distruge, ci pentru că i se spune să o facă, iar el consideră de datoria lui să se supună ordinelor. În toate societățile structurate ierarhic, supunerea este, probabil, trăsătura cea mai profund înrădăcinată. Supunerea este echivalată cu virtutea, iar nesupunerea cu păcatul. A fi nesupus înseamnă crima capitală din care decurg toate celelalte crime. Abraham a acceptat să-și ucidă fiul din supunere. Antigona este ucisă de Creon pentru nesupunere față de legile statului. În special armatele cultivă supunerea, deoarece însăși esența lor se bazează pe o conformare absolută și cvasireflexă la ordine, excluzînd orice contestare. Soldatul care ucide și mutilează, pilotul de pe bombardier care distruge mii de vieți omenești într-o secundă nu sînt în mod necesar mînați de un impuls distructiv sau crud, ci de principiul supunerii oarbe.

Agresivitatea conformistă este suficient de răspîndită pentru a merita o atenție serioasă. De la comportamentul băieților dintr-o bandă de tineri pînă la cel al soldaților dintr-o armată, multe acte distructive sînt comise pentru a nu lăsa impresia de „fricos“ și din supunere față de ordine. Aceste motivații, și nu distructivitatea umană, sînt la baza acestui gen de comportament agresiv, adeseori interpretat pe nedrept ca un indiciu al forței impulsurilor agresive înnăscute. Agresivitatea conformistă ar putea fi clasată tot atît de bine ca pseudoagresivitate; prefer să nu procedez așa, deoarece supunerea rezultată din nevoia de conformare mobilizează, în numeroase cazuri, impulsuri agresive care, altfel, ar fi putut să nu

se manifeste. În plus, impulsul de a nu asculta sau de a nu se supune constituie pentru mulți o amenințare interioară contra căreia ei se apără îndeplinind actul agresiv cerut.

Agresivitatea funcțională

Un alt tip de agresivitate biologic adaptativă este agresivitatea funcțională, care are drept scop să obțină ceea ce este *necesar* sau *dezirabil.* Scopul vizat nu este *distrugerea ca atare;* ea nu este întrebuințată decît ca un instrument pentru a atinge scopul real. În această privință, ea se aseamănă cu agresivitatea defensivă, dar diferă de aceasta prin alte aspecte importante. Ea nu pare să aibă o bază neurală programată filogenetic, comparabilă cu cea care programează agresivitatea defensivă. La mamifere, numai animalele de pradă, a căror agresivitate are ca funcție procurarea hranei, sînt prevăzute cu o structură neurală înnăscută care le împinge să-și atace prada. Comportamentul de vînătoare al hominizilor și al lui *Homo* este bazat pe învățare și experiență, și nu pare să fie programat filogenetic.

În ceea ce privește agresivitatea funcțională, dificultatea rezidă în ambiguitatea cuvintelor „necesar" și „dezirabil".

Este ușor să definim cuvîntul „necesar" în termenii unei nevoi fiziologice indubitabile, precum luarea măsurilor necesare împotriva inaniției. Dacă un individ fură sau jefuiește pentru că familia sa și el însuși nu au nici măcar minimul de hrană necesar, este evident că agresivitatea sa este un act motivat de o necesitate fiziologică. Același lucru ar fi valabil pentru un trib primitiv ajuns în pragul inaniției care ar ataca un alt trib mai avut. Dar aceste exemple incontestabile de necesitate fiziologică sînt relativ rare în zilele noastre. Alte cazuri, mai complexe, sînt mult mai frecvente. Conducătorii unei țări pot să-și dea seama că situația lor economică ar putea fi, cu vremea, serios compromisă dacă nu vor cuceri

un teritoriu care să cuprindă materiile prime de care au nevoie sau dacă nu învinge o țară rivală. Deși motivele de acest gen nu sînt adeseori decît o simplă acoperire ideologică, destinată să ascundă dorința de putere crescîndă sau ambiția personală a conducătorilor, există războaie care răspund efectiv unei necesități istorice, cel puțin într-un sens larg și relativ.

Dar ce este „dezirabil"? Într-un sens îngust al cuvîntului s-ar putea răspunde: *este dezirabil ceea ce este necesar.* În acest caz, „dezirabilul" se bazează pe situația obiectivă. Totuși, mult mai frecvent este definit drept dezirabil *ceea ce este dorit.* Dacă întrebuințăm termenul în acest sens, problema agresivității funcționale capătă un alt aspect, care, de fapt, este cel mai important în motivația agresivității. Într-adevăr, oamenii doresc nu numai ceea ce este necesar în vederea supraviețuirii, nu numai ceea ce procură baza materială unei vieți agreabile. În civilizația noastră — și în perioadele similare din istorie — majoritatea oamenilor sînt *lacomi:* lacomi de mai multă hrană, băutură, plăceri sexuale, bunuri, putere și glorie. Lăcomia lor poate să se concentreze mai mult asupra unuia dintre aceste obiecte decît asupra altuia. Ceea ce toți indivizii au comun este că ei sînt insațiabili și, prin urmare, niciodată satisfăcuți. Lăcomia este una dintre cele mai puternice pasiuni noninstinctive ale omului și ea reprezintă în mod evident simptomul unei disfuncțiuni psihice, al unui vid interior și al absenței unui centru lăuntric. Ea constituie o manifestare patologică a neîmplinirii individului, ca și unul din păcatele fundamentale din eticile budistă, ebraică și creștină.

Cîteva exemple vor arăta caracterul patologic al lăcomiei. Se știe că excesul alimentar, care este o formă a lăcomiei, e frecvent provocat de stări depresive și că cumpărăturile compulsive sînt o încercare de a scăpa de o dispoziție depresivă. Actul de a mînca sau de a cumpăra umplu simbolic vidul interior, permițînd individului să de-

păşească, pentru un timp, sentimentul de depresiune. Lăcomia este o pasiune, în sensul că ea este încărcată cu energie şi că împinge neîncetat individul spre realizarea scopurilor sale.

În civilizaţia noastră, lăcomia este considerabil întărită prin toate măsurile care tind să facă din fiecare individ un consumator. Evident, individul lacom nu este neapărat agresiv dacă posedă destui bani pentru a cumpăra ceea ce doreşte. Dar, dacă nu posedă mijloacele necesare, el trebuie să atace dacă vrea să-şi satisfacă dorinţele. Exemplul extrem este cel al toxicomanului, care este posedat de lăcomia sa pentru droguri (lăcomie care, în cazul său, este considerabil intensificată de cauze fiziologice). Numeroşi sînt cei care, neavînd bani pentru a-şi cumpăra drogul, jefuiesc, atacă şi ajung chiar să ucidă pentru a-şi procura mijloacele necesare. Oricît de distructiv le-ar fi comportamentul, agresivitatea lor este funcţională şi nu constituie scopul pe care îl urmăresc. La scara istoriei, lăcomia reprezintă una dintre cauzele de agresivitate cele mai frecvente şi, probabil, un motiv de agresivitate funcţională tot atît de puternic ca dorinţa de a obţine cele ce sînt obiectiv necesare.

Înţelegerea lăcomiei este îngreuiată de faptul că mulţi o confundă cu interesul personal. Acesta din urmă este expresia normală a unei pulsiuni de natură biologică, cea a autoconservării, al cărei scop este de a obţine ceea ce este necesar conservării vieţii sau unui standard de viaţă obişnuit, tradiţional. Max Weber, Tawney, von Brentano, Sombart şi alţii au arătat că omul medieval era motivat de dorinţa de a-şi păstra standardul de viaţă tradiţional, fie că era vorba de ţărani sau de meşteşugari. Ţăranii revoluţionari din secolul al XVI-lea nu revendicau ceea ce aveau meseriaşii din oraşe, şi nici meseriaşii nu rîvneau la averea baronului feudal sau a negustorului bogat. Pînă şi în secolul al XVIII-lea mai existau legi care interziceau negustorului să încerce să cîştige pe clienţii unui concurent făcînd propriul său magazin mai atrăgător sau lăudîn-

du-și marfa în dauna mărfii altuia. Numai odată cu deplina dezvoltare a capitalismului — sau, mai devreme, în societățile comparabile, ca cea a Imperiului roman — lăcomia a devenit un resort puternic pentru un număr din ce în ce mai mare de cetățeni. Totuși, lăcomia, probabil din cauza supraviețuirii unei tradiții religioase, este un mobil pe care, practic, nimeni nu îndrăznește să-l recunoască. Dilema s-a rezolvat raționalizînd lăcomia ca interes personal. Raționamentul era următorul: interesul personal este o tendință biologic dată și înrădăcinată în natura umană; interesul personal se confundă cu lăcomia; deci, lăcomia este înrădăcinată în natura umană — ea nu este o pasiune umană determinată de caracter. Q.E.D.

Despre cauzele războiului

Cazul cel mai important de agresivitate funcțională este *războiul*. Acum e la modă să se considere că războiul este provocat de puterea instinctului distructiv al omului. În această optică au explicat războiul instinctiviștii și psihanaliștii[20]. Astfel, un reprezentant important al psihanalizei ortodoxe, E. Glover, susține împotriva lui M. Ginsberg că „enigma războiului rezidă... în profunzimile inconștientului" și compară războiul cu o „formă neoportună a adaptării instinctive"[21].

---

[20] Vezi A. Strachey. *The Unconscious Motives of War*, Allen & Unwin, Londra, 1957; vezi, de asemenea, E.F.M. Durbin și J. Bowlby. *Personal Aggressiveness in War*, Columbia University Press, New York, 1939, care, prin contrast, argumentează cu multă dibăcie că, în relațiile umane, cooperarea pașnică este o tendință tot atît de naturală și fundamentală ca și ostilitatea, dar consideră, totuși, că războiul este, în esență, o problemă psihologică.

[21] E. Glover și M. Ginsberg. *A Simposium on the Psychology of Peace and War*, 1934, „British Journal Med. Psych.", 14, p. 274—293.

În perioada în care revăd această parte din manuscris, rapoartele celui de-al XXVII-lea Congres al Asociației internaționale de psihanaliză, care s-a ținut la Viena în 1971, par să indice o schimbare de atitudine în pro-

Freud însuși împărtășea un punct de vedere mai realist decît discipolii săi. În celebra sa scrisoare trimisă lui Einstein, *Why War?*[22], el nu susține că războiul este *cauzat* de distructivitatea umană, ci vede originea lui în conflictele reale dintre grupuri, care au fost rezolvate întotdeauna prin violență, deoarece nu a existat un drept internațional obligatoriu în baza căruia — ca în cazul dreptului civil — conflictele să se fi putut rezolva pe cale pașnică. El nu atribuia decît un rol auxiliar distructivității umane, în sensul că ea ar facilita disponibilitatea oamenilor de a merge la război odată ce guvernul a hotărît să-l declare.

Teza care afirmă că războiul este cauzat de distructivitatea umană este pur și simplu absurdă pentru oricine posedă fie și o cunoaștere elementară a istoriei. De la babilonieni și greci[23] și pînă la oamenii de stat din epoca noastră — toți au făcut planuri de război în virtutea unor motive pe care ei le credeau foarte realiste, cîntărind cu multă grijă argumentele pro și contra, chiar dacă,

---

blema războiului. Dr. A. Mitscherlich a declarat că „toate teoriile noastre vor fi măturate de istorie" dacă psihanaliza nu este aplicată la problemele sociale. Și a adăugat: „Mi-e teamă că nimeni nu ne va lua în serios dacă vom continua să afirmăm că războiul ia naștere din pricină că tații își detestă fiii și vor să-i ucidă, cu alte cuvinte că războiul este «filicid». Dimpotrivă, trebuie să încercăm să găsim o teorie care să poată explica comportamentul de grup, o teorie care să pună acest comportament pe seama conflictelor sociale care declanșează pulsiunile individuale". Încercări în acest sens au fost de fapt făcute de către psihanaliști la începutul anilor '30, dar s-au soldat, sub un pretext sau altul, cu expulzarea lor din Asociația internațională de psihanaliză. La sfîrșitul congresului, Anna Freud, acordînd o permisiune oficială pentru această nouă „strădanie", a adăugat prudent: „Ar trebui să renunțăm la a formula o teorie a agresiunii pînă în momentul în care, grație studiilor noastre clinice, vom fi în măsură să știm mult mai mult despre ceea ce constituie, în realitate, agresivitatea". (Cele două citate sînt extrase din ediția pariziană a ziarului „Herald Tribune" din 29 și 31 iulie 1971.)

[22] S. Freud. *Why War?* Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud, vol. 22.

[23] Relatarea de către Tucidide a războiului peloponeziac constituie un exemplu elocvent.

firește, cel mai adesea calculele lor s-au dovedit false. Motivele lor erau numeroase: pămînt cultivabil, bogăție, sclavi, materii prime, piețe, expansiunea — și apărarea. În unele circumstanțe speciale, dorința de revanșă sau, în cutare trib mic, pasiunea de a distruge au figurat printre factorii care au motivat războaiele, dar aceste cazuri sînt atipice. Ideea că războiul este cauzat de agresivitatea umană este nu numai nerealistă, ci și dăunătoare. Ea distrage atenția de la cauzele adevărate și, prin aceasta, slăbește opoziția care s-ar putea forma împotriva lor.

Teza tendinței înnăscute spre război este infirmată nu numai de datele istoriei scrise, ci — lucru foarte important — și de istoria războaielor primitive. Vorbind de agresivitate la popoarele primitive, considerăm că acestea — în special vînătorii și culegătorii — sînt cel mai puțin războinici și că luptele lor sînt caracterizate printr-o relativă lipsă de distructivitate și de cruzime. Am văzut, tot așa, că frecvența și caracterul sîngeros al războiului au sporit odată cu dezvoltarea civilizației. Dacă războiul ar fi fost cauzat de pulsiuni distructive înnăscute, ar fi trebuit să fie adevărat contrariul. În secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și al XX-lea, tendințele umanitariste au diminuat distructivitatea și cruzimea războiului, tendințe codificate — și respectate pînă la primul război mondial și chiar în timpul lui — în diferite tratate internaționale. Din această perspectivă progresistă se părea că omul civilizat este mai puțin agresiv decît omul primitiv. Faptul că mai izbucneau războaie a fost explicat prin îndărătnicia instinctelor agresive care refuză să cedeze în fața influenței binefăcătoare a civilizației. Dar, de fapt, distructivitatea omului civilizat a fost proiectată în natura umană, și astfel istoria a fost confundată cu biologia.

Aș depăși considerabil cadrul acestei cărți dacă aș încerca să prezint fie și o scurtă analiză

a cauzelor războiului. Mă voi limita de aceea la un singur exemplu, cel al primului război mondial[24].

Primul război mondial a fost generat în cea mai mare parte de interesele economice și de ambițiile conducătorilor politici, militari și industriali, și nu de nevoia pe care ar fi avut-o diferitele națiuni implicate de a da frîu liber agresivității lor acumulate. Aceste motivații sînt bine cunoscute și nu necesită o expunere amănunțită aici. În mare, se poate spune că obiectivele Germaniei în războiul din 1914—1918 erau, de asemenea, principalele sale motivații: hegemonia economică în Europa centrală și occidentală și teritorii în Răsărit. (De fapt, acestea au fost și scopurile lui Hitler, a cărui politică externă era, în esență, continuarea celei a guvernului imperial). Obiectivele și motivațiile aliaților occidentali erau similare. Franța voia Alsacia și Lorena; Rusia — Dardanelele; Anglia — o parte din coloniile germane, iar Italia — cel puțin o mică parte a prăzii. Dacă nu ar fi existat aceste obiective (unele stipulate în tratate secrete), pacea ar fi putut fi încheiată cu ani de zile mai devreme, iar viețile a milioane de oameni, de o parte și de alta, ar fi fost salvate.

În timpul primului război mondial, ambele părți au trebuit să facă apel la sentimentul legitimei apărări și al libertății. Germanii au pretins că erau încercuiți și amenințați și, în plus, că, luptînd împotriva țarului, ei luptau pentru libertate. Inamicii lor pretindeau că ei erau amenințați de militarismul agresiv al iuncherilor germani și că, luptînd împotriva kaiserului, ei luptau pentru

---

[24] Literatura privind aspectele militare, politice și economice ale războiului din 1914—1918 este atît de vastă, încît pînă și o bibliografie sumară ar umple multe pagini. Consider că cele mai profunde și mai revelatoare opere asupra cauzelor primului război mondial sînt cele ale eminenților istorici G.W.F. Hallgarten. *Imperialism vor 1914*, C.H. Becksche Verlagbuchhandlung, München, 1963, și F. Fischer. *Germany's Aims in the First World War*, Norton, New York, 1967, ed. I: *Der Griff nach der Weltmacht*, Droste Verlag, Düsseldorf, 1961.

libertate. A crede că acest război își are originea în dorința populațiilor franceză, germană, engleză și rusă de a-și descărca agresivitatea este o idee falsă și nu are decît funcția de a distrage atenția opiniei publice de la persoanele și de la condițiile sociale care au fost responsabile de unul dintre marile masacre ale istoriei.

Dacă se poate vorbi de un entuziasm care ar fi jucat un rol în acest război, trebuie să facem o deosebire între entuziasmul inițial și motivațiile pe care le aveau populațiile respective de a continua lupta. În ce privește Germania, trebuie să distingem două grupuri în rîndul populației. Grupul restrîns al naționaliștilor — o mică minoritate din ansamblul populației — cerea sus și tare un război de cucerire cu mulți ani înainte de 1914. Acest grup cuprindea mai ales profesori din învățămîntul secundar, cîțiva profesori universitari, ziariști și politicieni, susținuți de unii șefi ai marinei germane și de unele sectoare ale industriei grele. Motivația lor psihică ar putea fi descrisă ca un amestec al narcisismului de grup, al agresivității funcționale și al dorinței de a face o carieră și de a cuceri puterea în interiorul mișcării naționaliste și prin intermediul ei. Imensa majoritate a populației nu s-a arătat entuziastă decît cu puțin timp înainte de război și după începutul lui. Și aici găsim însă diferențe și reacții semnificative între diferitele clase sociale. De exemplu, intelectualii și studenții au manifestat mai mult entuziasm decît clasa muncitoare. (Un fapt interesant aruncă o oarecare lumină asupra acestei probleme: șeful guvernului german, cancelarul imperial von Bethmann-Hollweg, după cum arată arhivele Ministerului german al Afacerilor Externe, publicate după război, își dădea seama că i-ar fi cu neputință să obțină consimțămîntul partidului social-democrat, partidul cel mai puternic din Reichstag, dacă n-ar începe prin a declara război Rusiei, făcîndu-i astfel pe muncitori să simtă că luptau pentru libertate și împotriva autocrației.) Ansamblul populației a fost supus

influenței sistematice și sugestive a guvernului și a presei în zilele care au precedat direct declarația de război și după începerea ostilităților, cu scopul de a o convinge că țara era pe cale de a fi umilită și atacată, ceea ce însemna un mod de a mobiliza impulsurile de agresivitate defensivă. Totuși, în ansamblul său, populația nu era motivată de impulsuri de agresivitate funcțională puternice, adică de dorința de a cuceri teritorii străine. Acest lucru este confirmat de faptul că propaganda guvernamentală, chiar la începutul războiului, nega orice scop de cucerire, iar mai tîrziu, cînd generalii au ajuns să dicteze politica externă, de faptul că obiectivele de cucerire au fost prezentate ca fiind necesare securității viitoare a Reichului german. Totuși, entuziasmul inițial a dispărut după cîteva luni, pentru a nu mai reveni niciodată.

Este cît se poate de interesant că atunci cînd Hitler și-a început atacul asupra Poloniei, declanșînd astfel cel de-al doilea război mondial, entuziasmul popular față de război era, practic, nul. În ciuda mai multor ani de îndoctrinare militaristă intensivă, populația a arătat foarte clar că nu era dornică să facă acest război. (Hitler însuși a trebuit să regizeze un fals atac împotriva unui emițător de radio silezian de către pretinși soldați polonezi — în realitate, naziști deghizați — în scopul de a trezi sentimentul de apărare al germanilor.)

Dar, cu toate că populația germană n-a dorit acest război (unii generali opuneau rezistență), ea s-a angajat în el și a luptat.

Problema psihologică ce se pune aici nu constă în *cauzele* războiului, ci în următoarea întrebare: care sînt factorii psihologici care, fără să-l provoace, au făcut războiul *posibil?*

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să luăm în considerație un număr de factori relevanți. În primul război mondial (iar, cu unele modificări, și în cel de-al doilea), odată războiul început, soldații germani (sau francezi, ruși, britanici) au continuat să lupte deoarece simțeau

că înfrîngerea ar fi un dezastru pentru întreaga națiune. La nivel individual, soldații erau motivați de sentimentul că luptau pentru a-și salva viața și că erau în situația de a ucide sau de a fi uciși. Dar înseși aceste sentimente nu ar fi fost suficiente ca să susțină voința lor de a continua lupta. Ei știau, de asemenea, că ar fi fost împușcați dacă dezertau, deși nici măcar aceste motivații nu au putut împiedica declanșarea în toate armatele a unor revolte importante. În Rusia și în Germania ele au sfîrșit prin a duce la revoluții în 1917 și 1918. În Franța, în 1917, nu a existat, practic, corp de armată în care soldații să nu se fi răsculat, și numai datorită dibăciei generalilor s-a reușit să nu se afle într-o unitate militară ceea ce se petrecea în celelalte unități, s-a izbutit să se înăbușe aceste revolte prin combinarea unor execuții în masă cu oarecare măsuri de îmbunătățire a condițiilor de viață cotidiene ale soldaților.

Un alt factor important care a făcut războiul posibil este sentimentul profund înrădăcinat de respect și de teamă față de autoritate. Prin tradiție, soldatul fusese determinat să simtă că supunerea în fața șefilor săi constituie o datorie morală și religioasă, pentru îndeplinirea căreia trebuia să fie întotdeauna gata să-și dea viața. A trebuit să treacă trei sau patru ani de viață groaznică] în tranșee, pînă cînd soldații să-și dea seama din ce în ce mai clar că erau utilizați de șefii lor pentru obiective militare care nu aveau nimic de-a face cu apărarea, ceea ce a subminat această atitudine de supunere, cel puțin într-o parte importantă a armatei și în spatele frontului.

Există și alte motivații emoționale, mai subtile, fără nici o legătură cu agresivitatea, care au făcut războiul posibil. Războiul este excitant, chiar dacă pune în pericol viața individului și îi aduce multe suferințe psihice. Dacă ținem seama de faptul că viața omului de rînd este plicticoasă, monotonă și lipsită de aventură, zelul de a merge la război se poate interpreta ca o dorință de a

pune capăt rutinei plictisitoare a vieții cotidiene și de a se lansa într-o aventură, singura, de fapt, la care omul de rînd poate spera să aibă parte în această viață[25].

Într-o anumită măsură, războiul răstoarnă toate valorile. El încurajează exprimarea unor impulsuri umane profunde, precum altruismul și solidaritatea, impulsuri care sînt înăbușite de egoismul și spiritul de competiție pe care viața, în epocile de pace, le produce la omul modern. Fără a fi absente, deosebirile dintre clase se șterg într-o măsură considerabilă. În timp de război, omul se regăsește ca om și are o șansă să se distingă, indiferent de privilegiile pe care statutul său social i le conferă ca cetățean. S-o spunem într-o formă foarte îngroșată: războiul este o revoltă indirectă împotriva nedreptății, a inegalității și a plictiselii care domină viața socială în timp de pace, și nu trebuie să subestimăm faptul că soldatul, în timp ce luptă împotriva dușmanului pentru a-și salva viața, nu mai este nevoit să lupte cu membrii propriului său grup pentru hrană, asistență medicală, adăpost, haine; toate acestea îi sînt oferite de un fel de sistem pervers socializat. Faptul că războiul prezintă aceste caracteristici nu pledează în favoarea civilizației noastre. Dacă viața civilă ar oferi elementele de aventură, de solidaritate, de egalitate și de idealism care se pot găsi în război, poate că ar fi foarte dificil ca oamenii să fie convinși să poarte războiul. În timp de război, problema guvernelor constă în a se servi de această revoltă, înhămînd-o la carul războiului; simultan, trebuie împiedicat ca ea să devină o amenințare pentru guvern, impunînd o disciplină strictă și spirit de supunere față de conducători, descriși

---

[25] Nu trebuie însă să supraestimăm acest factor. Exemplul unor țări ca Elveția, țările scandinave, Belgia și Olanda arată că factorul aventură nu poate să determine o populație să vrea război dacă țara nu este atacată și dacă guvernele nu au nici un motiv să înceapă un război.

ca niște oameni altruiști, înțelepți, curajoși, care ocrotesc popoarele lor de distrugere[26].

Pentru a încheia, principalele războaie din timpurile moderne și majoritatea războaielor dintre statele din antichitate nu au fost provocate de agresivitatea refulată, ci de agresivitatea funcțională a elitelor militare și politice. Acest lucru a fost arătat de datele referitoare la diferența de frecvență a războaielor, din perioada culturilor celor mai primitive pînă la aceea a culturilor celor mai dezvoltate. Cu cît o civilizație este mai primitivă, cu atît mai puține războaie au loc în acea epocă[27]. Aceeași tendință poate fi observată în faptul că numărul și intensitatea războaielor au crescut pe măsură ce civilizația tehnică a evoluat. Numărul și intensitatea războaielor ating punctul maxim la statele puternice cu guverne puternice și punctul minim la omul primitiv fără căpetenii permanente. După cum se vede în tabelul de mai jos, numărul bătăliilor în care au fost angajate principalele puteri europene în cursul epocilor moderne manifestă aceeași tendință. Tabelul indică numărul bătăliilor în fiecare secol, după 1480[28]:

Anii	*Numărul bătăliilor*
1480—1499	9
1500—1599	87
1600—1699	239
1700—1799	781
1800—1899	651
1900—1940	892

[26] Este caracteristic pentru această dilemă faptul că, în tratatele internaționale privind soarta prizonierilor de război, toate puterile au fost de acord asupra clauzei care interzice unui guvern să supună pe prizonierii „săi" unei propagande îndreptate împotriva propriului lor guvern. Pe scurt, s-a căzut de acord că fiecare guvern are dreptul să ucidă soldații dușmanului, dar nu are voie să-i facă neloiali.

[27] Q. Wright. *A Study of War*, University of Chicago Press, Chicago, ed. a II-a, 1965.

[28] *Ibid.*

Autorii care explică războiul prin agresivitatea umană înnăscută nu fac decît să considere războiul modern ca normal, presupunîndu-l cauzat de natura „distructivă" a omului. Ei au încercat să găsească confirmarea acestei ipoteze în datele referitoare la animale și la strămoșii noștri preistorici, date pe care le-au deformat intenționat spre a servi scopurilor lor. Această poziție era rezultatul convingerii statornice în superioritatea civilizației actuale asupra culturilor pretehnice. Logica era următoarea: dacă omul civilizat este hărțuit de atîtea războaie și de atîta distructivitate, cu cît mai rea trebuie să fi fost condiția omului primitiv, care se afla atît de în urmă în ceea ce privește linia „progresului". Distructivitatea neputînd fi imputată civilizației noastre, ea trebuie explicată ca fiind produsul instinctelor noastre. Dar faptele spun cu totul altceva.

Condițiile de reducere a agresivității defensive

Deoarece agresivitatea defensivă constituie o reacție filogenetic pregătită la amenințările care vizează interesele vitale, nu este posibil să-i modificăm baza biologică, dar putem s-o controlăm și s-o modificăm, ca și impulsurile care sînt înrădăcinate în alte dispoziții instinctive. Totuși, pentru a reduce agresivitatea defensivă ar trebui diminuați mai ales factorii din realitate care o mobilizează. În cadrul acestei cărți nu se pune problema de a schița un program de schimbări sociale care să poată duce la această diminuare[29]. Mă voi mărgini deci la cîteva sugestii.

---

[29] Unele dintre aceste probleme le-am discutat în *The Sane Society* (1955) și în *The Revolution of Hope*, New York, Harper and Row (1968).

(În *Anatomia distructivității umane*, spre deosebire de cele două lucrări amintite mai sus, E. Fromm va acorda un loc mai mare rolului schimbărilor sociale, petrecute la nivelul forțelor și relațiilor de producție, asupra schimbării caracteriale a omului modern înstrăinat. Schimbarea de perspectivă este evidentă pe parcursul a numai cinci

Evident, condiția principală este ca nici indivizii, nici grupurile să nu fie amenințate de către alții. Aceasta depinde de existența unor baze materiale capabile să ofere o viață demnă tuturor oamenilor și să facă imposibilă și neispititoare dominarea unui grup de către altul. Această condiție ar putea fi realizată într-un viitor previzibil prin intermediul unui sistem de producție, de proprietate și de consum diferit de cel care există la ora actuală. Această situație poate fi realizată, dar aceasta nu înseamnă că ea va fi realizată sau că va fi ușor de realizat. Dificultatea sarcinii este, de fapt, atît de mare, încît numai din această cauză numeroase persoane pline de bune intenții preferă să nu facă nimic. Ele speră să evite o catastrofă proslăvind ritual progresul.

Instaurarea unui sistem care să garanteze tuturor satisfacerea necesităților fundamentale înseamnă dispariția claselor dominante. Omul va trebui să înceteze să trăiască în condiții de „grădină zoologică", adică deplina lui libertate va trebui restaurată și toate formele de control exploatator vor trebui să dispară. Că omul este incapabil să se dispenseze de conducători care să-l controleze este un mit contrazis de toate societățile care funcționează foarte bine fără ierarhii. Desigur, o asemenea răsturnare ar implica schimbări politice și sociale radicale, care să modifice toate relațiile umane, inclusiv structura familială, structura educației, a religiei, ca și relațiile inter-individuale în procesul muncii și în petrecerea timpului liber.

În măsura în care agresivitatea defensivă constituie o reacție nu atît la amenințări reale, cît la pretinse amenințări produse prin sugestia de

---

ani: *The Revolution of Hope* (1968) — *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973). În cap. al V-lea — „Etapele umanizării societății tehnologice" — din prima carte, Fromm vedea condițiile unei asemenea schimbări în termeni utopici, prin „revoluția speranței", pornită din interior, din voința omului de schimbare spirituală, concomitentă în toate compartimentele sociale, infra- și suprastructurale. — *Nota trad.*)

masă și prin spălarea creierului, aceleași schimbări sociale fundamentale ar aboli baza necesară întrebuințării acestui tip de forță psihică. Deoarece sugestibilitatea este fondată pe neputința individului și pe teama lui de conducători, schimbările politice și sociale care au fost amintite acum ar duce la dispariția ei și, totodată, la dezvoltarea gîndirii critice independente.

În sfîrșit, pentru a putea reduce narcisismul de grup, ar trebui să se elimine mizeria, monotonia, plictiseala și neputința care există în mari sectoare ale populației. Acest lucru nu poate fi realizat doar prin îmbunătățirea condițiilor materiale. Ar fi necesare schimbări radicale în organizarea socială, care s-o convertească de la orientarea de tipul control-proprietate-putere la o orientare spre viață; de la *a avea* și *a acumula* la *a fi* și *a împărtăși*. Toate acestea vor necesita în cel mai înalt grad participare activă și responsabilitate din partea fiecărui individ în rolul său de muncitor sau de funcționar în indiferent ce întreprindere, ca și în rolul său de cetățean. Vor trebui inventate forme cu totul noi de descentralizare, ca și noi structuri sociale și politice menite să pună capăt societății anomiei, societății de masă constituite din milioane de atomi.

Nici una din aceste condiții nu este independentă de celelalte. Ele fac parte dintr-un sistem și, prin urmare, agresivitatea reactivă nu poate fi redusă la minimum decît dacă ansamblul sistemului, așa cum a existat el în cursul ultimilor șase mii de ani ai istoriei, va putea fi înlocuit printr-un sistem fundamental diferit. Dacă acest lucru se va produce, vechile viziuni utopice vor fi recunoscute ca singurele soluții raționale și realiste în serviciul programului biologic fundamental al omului: conservarea și propășirea individului și a speciei umane deopotrivă.

Capitolul al X-lea

AGRESIVITATEA MALIGNĂ: PREMISE

Observații preliminare

Agresivitatea biologic adaptativă este în serviciul vieții. Aceasta se înțelege în principiu din punct de vedere biologic și neurofiziologic, chiar dacă ne mai lipsesc încă numeroase informații. Ea este o pulsiune pe care omul o are în comun cu toate celelalte animale, deși cu anumite diferențe, care au fost discutate mai sus.

Ceea ce omul are unic este că el poate fi animat de pulsiuni care îl determină să ucidă și să tortureze și poate simți plăcere acționînd astfel. El este singurul animal care poate fi ucigașul și distrugătorul propriei sale specii, fără nici un profit rațional, de ordin biologic sau economic. Paginile care urmează au ca obiect să cerceteze natura acestei distructivități maligne, nonadaptativă biologic.

Nu trebuie să uităm că distructivitatea malignă este specific umană și că ea nu derivă dintr-un instinct animal. Ea nu se află în serviciul supraviețuirii fiziologice a omului, deși constituie o parte importantă a activității lui mentale. Este una din pasiunile dominante și puternice la anumiți indivizi și în anumite culturi, iar la alți indivizi și în alte culturi, nu. Voi încerca să arăt că distructivitatea este unul din răspunsurile posibile la nevoi psihice înrădăcinate în existența omului și că formarea ei rezultă, cum s-a afirmat mai sus, *din interacțiunea diferitelor condiții sociale cu anumite nevoi esențiale ale omului.* Această ipoteză necesită construirea unei baze teoretice pe care ne vom sprijini pentru a încerca să examinăm următoarele întrebări: Care sînt condițiile specifice ale existenței umane? Care este natura sau esența omului?

Deși gîndirea contemporană, în special în psihologie, nu este prea deschisă întrebărilor de acest gen, care sînt de obicei considerate ca apar-

ținînd domeniului filosofiei și altor „speculații pur subiective", în expunerea care urmează sper să demonstrez că ele aparțin efectiv unor domenii susceptibile de examinare empirică[30].

Capitolul al XI-lea
AGRESIVITATEA MALIGNĂ: CRUZIME ȘI DISTRUCTIVITATE

Forme spontane

Distructivitatea[31] apare sub două forme: spontană sau legată de structura caracterială. Prin prima înțeleg explozia unor impulsuri distructive latente (nu neapărat refulate) care sînt puse în mișcare de împrejurări extraordinare, în opoziție cu prezența permanentă, deși nu întotdeauna exprimată, a trăsăturilor distructive în caracter.

Consemnări istorice

Documentarea cea mai amplă — și cea mai îngrozitoare — privind formele de distructivitate aparent spontane se găsește în arhivele istoriei civilizate. Istoria războiului este o lungă relatare despre uciderи și torturi nemiloase și fără discriminare, ale căror victime au fost bărbați, femei și copii. Multe din aceste fapte dau impresia unor orgii distructive asupra cărora nici factorii autentic morali, nici factorii convenționali n-au avut vreun efect inhibitor. Omorul era totuși manifestarea cea mai benignă a distructivității. Dar orgiile nu se mărgineau la atît:

[30] Următoarele paragrafe ale acestui capitol abordează problematica naturii umane și a nevoilor existențiale și spirituale, aspecte antropologice care au fost tratate și în textele selectate din *L'homme pour lui-même* și din *Espoir et révolution*. — *Nota trad.*

[31] Întrebuințez aici termenul „distructivitate" pentru a desemna atît distructivitatea propriu-zisă (necrofilia), cît și sadismul, distincție care va fi făcută în cele ce urmează.

bărbații erau castrați, femeile spintecate, prizonierii de război crucificați sau aruncați leilor. Nu se poate imagina vreun act uman distructiv care să nu fi fost săvîrșit în repetate rînduri. Manifestările distructivității umane sînt bine cunoscute și, dealtminteri, sînt adeseori citate de cei care vor să demonstreze că distructivitatea este înnăscută, cum face, de pildă, D. Freeman[32].

În ce privește cauzele distructivității, ne vom ocupa mai tîrziu de ele, cînd vom studia sadismul și necrofilia. Am menționat aici cele două răbufniri spre a da exemple de distructivitate ce nu este înrădăcinată în structura caracterială, ca în cazul caracterelor sadice sau necrofile. Dar aceste explozii distructive nu sînt spontane, adică nu izbucnesc fără motiv. În primul rînd, există întotdeauna condiții exterioare care le stimulează, precum războaiele, conflictele religioase sau politice, sărăcia, plictiseala extremă și sentimentul insignifianței individului. În al doilea rînd, există cauze subiective: un narcisism de grup exacerbat, pe plan național sau religios, ca în India; o anumită înclinare spre starea de transă, ca în anumite regiuni ale Indoneziei. Nu natura umană se dă în vileag pe neașteptate, ci un potențial distructiv creat de anumite condiții permanente și mobilizat de evenimente traumatice bruște. Fără acești factori declanșatori, energiile distructive ale acestor populații par să dormiteze; ele nu sînt, ca în cazul *caracterului* distructiv, un izvor de energie ce curge neîntrerupt.

Distructivitatea vindicativă

Distructivitatea vindicativă reprezintă o reacție spontană la o suferință intensă și nejustificată pricinuită unei persoane sau membrilor grupului cu care ea se identifică. Ea diferă în două privințe

---

[32] D. Freeman. *Human Aggression in Anthropological Perspective*, în *Natural History of Aggression*, ed. J.D. Carthy și F. J. Ebling, Academic, New York, 1964.

de agresivitatea defensivă normală: 1) Intervine *după ce* dauna a fost făptuită și, prin urmare, nu constituie o apărare împotriva unui pericol *amenințător*. 2) Este mult mai intensă și, adeseori, este crudă, voluptuoasă și insațiabilă. Însuși limbajul exprimă această calitate specifică a răzbunării prin expresia „sete de răzbunare".

Nu este nevoie să insistăm asupra răspîndirii largi a agresivității vindicative atît la indivizi, cît și la grupuri. Practic, o găsim sub forma răzbunării prin sînge, ca instituție, în lumea întreagă: în Africa de est și de nord-est, de-a lungul cursului superior al fluviului Congo, în Africa occidentală, la numeroase triburi de graniță din India de nord-est, în Bengal, Noua Guinee, Polinezia, Corsica (pînă într-o epocă recentă) și foarte răspîndită în trecut la aborigenii din America de Nord[33]. Răzbunarea prin sînge este o datorie sacră care revine membrului unei familii, al unui clan sau al unui trib. El trebùie să ucidă pe membrul unei entități corespunzătoare dacă unul din membrii grupului său a fost ucis. Spre deosebire de simpla pedepsire, unde crima este ispășită prin pedepsirea ucigașului sau a celor cu care acesta se înrudește, în cazul răzbunării prin sînge pedepsirea agresorului nu pune capăt șirului. Omorul punitiv reprezintă un nou omor care, la rîndul lui, obligă pe membrii grupului pedepsit să pedepsească pe cel care a pedepsit și așa mai departe, la infinit. Din punct de vedere teoretic, răzbunarea prin sînge este un lanț fără sfîrșit și ea duce uneori efectiv la exterminarea unor familii sau a unor grupuri mai mari. Răzbunări prin sînge se întîlnesc — deși în mod excepțional — chiar la populații foarte pașnice, ca, de exemplu, groenlandezii, care nu știu ce înseamnă cuvîntul „război". Totuși, în ce-i privește, Davie a scris: „Practicarea ei este foarte puțin dezvoltată și, de regulă, obligativitatea ei nu pare să apese greu asupra supraviețuitorilor"[34].

---

[33] M.R. Davie. *The Evolution of War*, Port Washington, Kennikat, New York, 1929.

[34] *Ibid.*

Nu numai răzbunarea prin sînge, ci toate formele de pedeapsă — de la cele primitive pînă la cele moderne — sînt o expresie a răzbunării[35]. Exemplul clasic îl constituie *lex talionis* din *Vechiul Testament*. Amenințarea de a pedepsi o nelegiuire, pînă la a treia sau la a patra generație trebuie, de asemenea, să fie considerată ca expresia unei răzbunări din partea unui zeu ale cărui porunci au fost încălcate, chiar dacă se pare că s-a încercat să se dilueze conceptul tradițional, adăugîndu-se: „Și căruia îi va fi milă pînă la a mia generație ispășind păcatul, nedreptatea și nelegiuirea". Aceeași idee se găsește într-un mare număr de societăți primitive, de exemplu în legea iakuților, care spune: „Dacă a fost vărsat sînge de om, el trebuie răzbunat". La iakuți, copiii victimei se răzbună pe copiii ucigașului pînă la a noua generație[36].

Nu se poate nega că răzbunarea prin sînge și dreptul penal, așa rele cum sînt, nu au, totuși, o anumită funcție socială, menținînd stabilitatea socială. Pofta de răzbunare în toată puterea ei poate fi constatată în acele cazuri în care această funcție lipsește. Astfel, un mare număr de germani au fost motivați prin dorința de revanșă, deoarece Germania pierduse războiul din 1914—1918, sau, mai exact, din cauza nedreptății clauzelor materiale ale Tratatului de la Versailles și îndeosebi a cererii formulate în el ca guvernul german să se recunoască drept singurul responsabil pentru izbucnirea războiului. Este cunoscut faptul că atrocități reale sau pretinse pot aprinde o mînie și o dorință de răzbunare intense. Hitler a făcut din pretinsul tratament inuman aplicat minorității germane din Cehoslovacia calul de bătaie al propagandei sale înainte de a ataca această țară.

De ce este răzbunarea o pasiune atît de intensă și atît de adînc înrădăcinată? Nu pot să ofer decît cîteva ipoteze. Să considerăm mai întîi că, în-

---

[35] K.A. Menninger. *The Crime of Punishment*, Viking, New York, 1968.

[36] M.R. Davie, *op. cit.*

tr-un anumit sens, răzbunarea este un act magic. Distrugerea celui care a comis atrocitatea anulează în mod magic fapta sa. Acest lucru mai este exprimat și în zilele noastre cînd se spune că „criminalul și-a primit pedeapsa". În acest caz, cel puțin în teorie, el este asemeni cuiva care nu a comis niciodată o crimă. Se poate spune că războiul este o reparație magică; dar, chiar presupunînd că lucrurile stau așa, de ce această dorință este atît de intensă? Probabil că omul este înzestrat cu un simț elementar al dreptății; aceasta se poate datora faptului că există un sentiment profund înrădăcinat de „egalitate existențială": sîntem cu toții născuți din mame, odinioară cu toții am fost copii fără apărare și cu toții murim[37]. Deși adeseori omul nu poate să se apere de răul pe care i-l produc alții, el încearcă, în dorința lui de răzbunare, să șteargă pata cu totul, negînd în mod magic săvîrșirea răului. (Se pare că invidia[38] are aceeași origine. Cain n-a putut suporta să fie respins în timp ce fratele său era acceptat. Respingerea era arbitrară și nu era în puterea lui s-o schimbe; această nedreptate fundamentală a suscitat o asemenea invidie, încît socotelile nu puteau fi încheiate decît prin omorîrea lui Abel.) Dar la originea răzbunării mai exista ceva în plus. Omul pare că se decide să-și facă singur dreptate cînd Dumnezeu sau autoritățile laice nu o fac. Totul se petrece ca și cum, prin pasiunea sa de a se răzbuna, el s-ar ridica la rolul lui Dumnezeu și al îngerilor răzbunători. Actul de răzbunare poate să fie cel mai mare moment al său tocmai din cauza acestei autoînălțări.

Se pot concepe și alte ipoteze. Cruzimi precum mutilările, castrarea și tortura violează exigențele minimale ale conștiinței care sînt comune tuturor oamenilor. Este oare pasiunea de răzbunare

---

[37] Shylock, în *Negustătorul din Veneția* (actul III, scena I), exprimă într-o manieră frumoasă și emoționantă acest sentiment elementar de egalitate.

[38] Vezi G.M. Foster. *The Anatomy of Envy*, în „Current Anthropology", 13 (2), 1972, p. 165—202.

împotriva celor care comit acte atît de inumane mobilizată de această conștiință elementară? Sau ar exista, pe lîngă aceasta, o apărare împotriva conștiinței propriei sale distructivități cu ajutorul acestui mecanism proiectiv: ei — și nu eu — sînt distructivi și cruzi?

Pentru a putea răspunde la aceste întrebări, ar mai trebui întreprinse studii asupra fenomenului răzbunării.

Considerațiile prezentate pînă acum par însă să confirme ideea că pasiunea răzbunării este atît de profund înrădăcinată, încît ar trebui să o considerăm ca fiind prezentă la toți oamenii. Dar această ipoteză nu corespunde faptelor. Deși este într-adevăr foarte răspîndită, există diferențe de grad atît de mari, încît anumite culturi și anumiți indivizi par să nu posede din ea decît urme infime. Există factori care trebuie să explice această diferență. Unul dintre acești factori este antinomia penurie-abundență. Individul — sau grupul — care are încredere în viață și care se bucură de ea, ale cărui resurse materiale, fără a fi mari, sînt suficiente pentru a nu produce avariția, va fi mai puțin pornit pe repararea unei pagube decît un individ anxios, posesiv, căruia îi este teamă că nu va putea niciodată să compenseze pierderile sale.

Atît putem afirma cu un anumit grad de probabilitate: că setea de răzbunare poate fi reprezentată pe o dreaptă avînd la una din extremități oamenii la care nimic nu va putea să trezească o dorință de răzbunare; aceștia sînt oamenii care au atins un grad de dezvoltare care, în termeni budiști sau creștini, constituie un ideal pentru toți oamenii. La cealaltă extremitate s-ar găsi cei care au un caracter anxios, posesiv sau extrem de narcisic și pentru care pînă și cel mai mic rău va stîrni o sete aprigă de răzbunare. Se poate lua ca exemplu al acestui tip individul căruia un hoț i-a furat cîțiva dolari și care cere ca acesta să fie pedepsit sever; sau profesorul care, jignit de un student, întocmește despre el un referat nega-

tiv cînd i se cere să-l recomande pentru un loc de muncă bun; sau clientul care a fost „rău" tratat de către un vînzător și care se va plînge directorului, cerînd ca vînzătorul să fie concediat. În toate aceste cazuri avem de-a face cu un caracter pentru care răzbunarea este o trăsătură mereu prezentă.

Distructivitatea extatică

Omul care suferă de conștiința neputinței și a izolării sale poate încerca să depășească povara sa existențială, punîndu-se într-o stare de extaz apropiată de transă, cu scopul de a-și regăsi astfel unitatea cu el însuși și cu natura. Există multe moduri de a o realiza. Una dintre ele, foarte efemeră, este oferită de natură: actul sexual. Se poate spune că această experiență constituie prototipul natural al concentrării totale și al extazului momentan; ea poate să includă partenerul sexual, dar foarte adesea rămîne o experiență narcisică pentru fiecare din cei doi amanți care împărtășesc, probabil, o gratitudine reciprocă pentru plăcerea pe care și-au dat-o (simțită convențional ca dragoste).

Am menționat deja alte moduri simbiotice, mai durabile și mai intense, de a ajunge la extaz. Le găsim în cultele religioase (dansurile extatice), în întrebuințarea drogurilor, în orgiile sexuale frenetice și în stările de transă autoprovocate. Un exemplu remarcabil al acestora din urmă este oferit de ceremoniile balineze care-i aduc pe participanți în stare de transă. Din punctul de vedere al agresivității, ele sînt deosebit de interesante, deoarece, în cursul unuia din dansurile rituale[39], participanții se servesc de un *kris* (un fel de pumnal cu lama scurtă și lată) cu care se

[39] Aceste dansuri sînt de o înaltă valoare artistică și funcția lor depășește foarte mult pe cea subliniată aici.

lovesc pe ei înșiși (iar cîteodată și unii pe alții) în momentul culminant al transei[40].

Există alte forme de extaz unde ura și distructivitatea sînt în centrul experienței. „*Berserk*"-ul triburilor teutonice *(berserk* înseamnă în engl. „om furios") constituie un exemplu în această privință. Era un rit inițiatic în cursul căruia tînărul se identifica cu un urs. Inițiatul ataca oamenii, încerca să-i muște fără a vorbi, mormăind doar asemenea ursului. A fi în această stare reprezenta cel mai înalt grad de realizare a acestui ritual, iar faptul de a fi participat la el marca începutul vîrstei bărbăției independente. Expresia *furor teutonicus* implică natura sacră a acestei stări speciale de furie. Cîteva trăsături ale acestui rit merită să fie reținute. În primul rînd, este vorba de o furie de dragul furiei, care nu este îndreptată împotriva unui dușman, nici provocată de o vătămare sau de o insultă. Ea vizează o asemenea stare care, în acest caz, era organizată în jurul unui profund sentiment de furie. Se prea poate ca în inducerea acestei stări să se fi făcut uz și de droguri[41]. Forța unificatoare a unei furii absolute era mijlocul indispensabil de a ajunge la experiența extazului. În al doilea rînd, este o stare colectivă bazată pe o tradiție, pe conducerea șamanilor și pe efectul participării de grup. În al treilea rînd, este o încercare de a regresa spre starea de existență animală (în cazul de față, cea a ursului); inițiații se comportă ca un animal de pradă. În sfîrșit, este vorba de o stare de furie trecătoare, și nu cronică.

În zilele noastre, într-un mic oraș din Spania se mai poate vedea exemplul unui ritual unde starea de transă este organizată în jurul furiei și distructivității. În fiecare an, la o anumită dată, bărbații se adună în piața principală, fiecare cu cîte o tobă, mică sau mare. Exact la ora 12 ziua

---

[40] J. Below. *Trance in Bali*, Columbia University Press, New York, 1960; V. Monteil. *Indonésie*, Horizons de France, Paris, 1970.

[41] H.D. Fabing. *On Going Berserk: A Neurochemical Enquiry*, în „Science Monthly" nr. 83/1956, p. 232—237.

ei încep să bată tobele și nu se opresc decît după 24 de ore. De la o vreme, ei intră într-o stare frenetică ce se transformă în transă pe măsură ce continuă duruitul tobelor. După exact 24 de ore, ritualul ia sfîrșit. Majoritatea tobelor au pielea spartă; mîinile tobosarilor sînt umflate și uneori însîngerate. Caracteristica cea mai remarcabilă a acestui proces este fața participanților: e fața unor oameni în transă și exprimă o furie frenetică[42]. Este evident că lovirea tobelor dă expresie unor puternice impulsuri distructive. În timp ce ritmul, la începutul ritualului, contribuie probabil la stimularea stării de transă, fiecare tobosar, după o vreme, este total posedat de patima lovirii tobei. Această patimă îi subjugă complet, și numai intensitatea ei le permite participanților să continue 24 de ore în șir, în ciuda mîinilor chinuite și a oboselii crescînde a trupului lor.

---

[42] Numele acestui oraș este Calanda. Am văzut un film despre acest ritual și nu voi uita niciodată impresia extraordinară pe care a produs-o asupra mea această orgie a urii.

A AVEA SAU A FI

O alegere de care depinde viitorul omului[1]

Capitolul al VIII-lea

CONDIȚIILE UNEI SCHIMBĂRI UMANE

Caracteristici ale omului nou

Dacă presupunem adevărată premisa că numai o schimbare fundamentală a caracterului uman, care l-ar face să treacă de la preponderența modului de existență axat pe a avea la cea a modului axat pe a fi poate să ne salveze de la o catastrofă psihologică și economică, se pune următoarea întrebare: Este posibilă această schimbare la o scară mare și, în caz că da, cum poate fi ea efectuată?

Părerea mea este că *se poate* schimba caracterul uman dacă există următoarele condiții:

1. Suferim și sîntem conștienți de acest lucru;
2. Cunoaștem sursa răului nostru;

---

[1] Erich Fromm. *AVOIR OU ÊTRE. Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Editions Robert Laffont, Paris, 1978, p. 194—203; 226—232.

3. Ştim că există un mod de a pune capăt răului nostru;

4. Admitem că, pentru a pune capăt suferinţei, trebuie să urmăm anumite norme de viaţă şi să schimbăm modul nostru de existenţă.

Aceste patru puncte corespund cu cele patru adevăruri nobile de la baza învăţăturii lui Buddha care tratează despre condiţiile generale ale existenţei umane, neluînd în considerare cazurile de suferinţă umană datorate unor împrejurări particulare, individuale sau sociale.

Principiul schimbării stă şi la baza ideii marxiste despre salvare. Pentru a înţelege acest lucru este necesar să observăm că pentru Marx, aşa cum spune el însuşi, comunismul nu este un scop final, ci o etapă în evoluţia istorică ce tinde să elibereze fiinţele umane de condiţiile socio-economice şi politice care îi fac pe indivizi inumani şi robi ai bunurilor materiale, ai maşinilor şi ai propriei lor lăcomii.

Primul demers al lui Marx a fost să arate clasei muncitoare din epoca sa, clasa cea mai alienată şi mai săracă, că membrii ei sufereau. El a încercat să distrugă iluziile care tindeau să-i împiedice pe muncitori să devină conştienţi de mizeria lor. Al doilea demers al său a constat în a pune în evidenţă *cauzele* acestei suferinţe, care se găsesc, afirmă el, în natura capitalismului şi în caracterul de lăcomie, de avariţie şi de dependenţă pe care îl generează sistemul capitalist. Această analiză a cauzelor suferinţelor muncitorilor (dar nu *numai* ale lor) a conferit o mare parte din forţa sa principalei opere a lui Marx: analiza economiei capitaliste.

Al treilea demers al său a fost să demonstreze că suferinţa putea fi înlăturată dacă se înlăturau înseşi cauzele ei; iar cel de-al patrulea, să prezinte noua practică a vieţii, noul sistem social eliberate de suferinţa pe care vechiul sistem o genera în mod necesar.

Metoda terapeutică a lui Freud era întru totul asemănătoare. Bolnavii îl consultau pe Freud

pentru că sufereau și erau conștienți de acest lucru. Dar, în general, ei nu știau *de ce* sufereau. Prima sarcină a psihanalistului constă, de obicei, în a ajuta bolnavul să-și abandoneze iluziile privind suferința lui și să-i arate în ce constă, în realitate, această suferință. Diagnosticul privind natura suferinței, fie că aceasta din urmă e datorată individului însuși, fie societății, este o problemă de interpretare și poate să varieze după analiști. De fapt, imaginea pe care și-o face însuși bolnavul despre natura suferinței sale constituie, în general, elementul cel mai sigur al unui diagnostic. Esența procesului psihanalitic constă în a-l ajuta pe bolnav să ajungă la conștiința *cauzelor* suferinței sale.

Cunoscîndu-le, bolnavul poate să ajungă la următoarea etapă: convingerea că suferința sa poate fi vindecată, cu condiția ca el să se elibereze de cauzele ei. Pentru Freud, aceasta constă în suprimarea refulării unor evenimente infantile. Psihanaliza tradițională, totuși, pare în esență să nu fie de acord cu necesitatea celui de-al patrulea punct. Mulți psihanaliști cred că contemplarea lăuntrică, de către bolnavul însuși, a materialului refulat are, prin ea însăși, un efect curativ. Într-adevăr, așa se întîmplă adeseori, mai ales atunci cînd bolnavul suferă de simptome localizate, de exemplu isterice sau obsesionale. Dar la persoane care suferă de o indispoziție generală și pentru care este necesară o schimbare caracterială, nu cred că poate fi obținut ceva durabil *dacă ele nu-și schimbă modul de viață în acord cu schimbarea de caracter pe care vor să o realizeze.* De exemplu, se poate analiza la nesfîrșit dependența indivizilor, dar conștientizările obținute nu vor duce la nici un rezultat atîta timp cît acești indivizi vor rămîne în situațiile practice în care trăiau înainte de tratament. Iată un exemplu foarte simplu: o femeie a cărei suferință își are rădăcina în dependența față de tatăl ei, chiar dacă devine în sinea ei conștientă de cauzele profunde ale dependenței sale, nu va obține nici o schimbare dacă nu-și modifică modul de existență, despăr-

ţindu-se, de exemplu, de tatăl ei, refuzîndu-i atenţiile, acceptînd riscurile şi asumîndu-şi durerea pe care aceste demersuri practice spre independenţă le implică de regulă. *Conştientizarea separată de practică rămîne ineficientă.*

Omul nou

Funcţia societăţii noi este de a face posibilă apariţia Omului nou, a cărui structură caracterială va prezenta următoarele calităţi:

● Renunţarea la toate formele modului lui a avea, în scopul de *a fi* pe deplin.

● Siguranţa, sentimentul de identitate şi de încredere în sine, fondate pe ceea ce individul *este*, pe nevoia sa de a fi în legătură cu lumea înconjurătoare, de a se interesa de ea, de a o iubi şi de a fi solidar cu ea, şi nu pe dorinţa de a poseda, de a controla lumea şi, astfel, de a deveni sclavul a ceea ce posezi.

● Acceptarea faptului că nimic şi nimeni din afara noastră nu poate să confere o semnificaţie vieţii, ci că această independenţă absolută, această detaşare faţă de bunurile materiale pot deveni condiţia unei activităţi bogate consacrate grijii pentru ceilalţi şi comuniunii sufleteşti cu semenii.

● A fi total prezent, oriunde te-ai afla.

● Bucuria trebuie să vină din dăruirea autentică şi din comuniune, nu din acumularea de bunuri şi din exploatarea altora.

● Iubirea şi respectarea vieţii, sub toate aspectele ei, ştiind că ceea ce este sacru nu sînt bunurile, puterea, lucrurile moarte, ci viaţa şi tot ceea ce ţine de înflorirea ei.

● A încerca pe cît posibil să reducem lăcomia, ura şi iluziile.

● A trăi fără să adorăm idolii şi fără iluzii, pentru că am atins o stare care nu mai are nevoie de iluzii.

● A dezvolta capacitatea noastră de a iubi în același timp cu capacitatea noastră de a exercita o gîndire critică și nu sentimentală.

● A ne elibera de narcisism și a accepta limitele dureroase inerente existenței umane.

● A face din propria noastră creștere și din cea a semenilor noștri scopul suprem al vieții.

● A ști că pentru atingerea acestui obiectiv sînt indispensabile disciplina și respectarea realității.

● A ști, de asemenea, că nici o creștere nu poate fi sănătoasă dacă nu se realizează în cadrul unei structuri și a cunoaște diferența dintre structură ca atribut al vieții și „ordine" ca atribut al nonvieții, a ceea ce este mort.

● A ne dezvolta imaginația nu pentru a fugi de condițiile insuportabile, ci pentru a prevedea posibilitățile reale de a desființa aceste condiții.

● A nu înșela pe alții și, de asemenea, a nu ne lăsa înșelați de ei: să poți fi apreciat drept candid, dar nu naiv.

● A ne cunoaște pe noi înșine; nu numai eul cunoscut, ci și pe cel necunoscut, chiar dacă există o cunoaștere pasivă a ceea ce nu se cunoaște.

● A ne simți în armonie cu tot ceea ce este viață și, astfel, să încetăm de a voi să o exploatăm, să o violăm, să o distrugem; dimpotrivă, să încercăm s-o înțelegem și să cooperăm cu ea.

● Libertatea nu înseamnă arbitrariu, ci posibilitatea de a fi tu însuți; nu o magmă de dorințe lacome, ci o structură echilibrată delicat care în orice moment se găsește în fața alternativei: a crește sau a degenera, a trăi sau a muri.

● A ști că numai cîțiva indivizi, foarte puțini la număr, au atins perfecțiunea în toate aceste calități; dar să nu ai ambiția de „a atinge scopul", știind că această ambiție nu este decît o altă formă de lăcomie, o altă manifestare a modului de existență axat pe a avea.

● Fericirea rezidă în dezvoltarea tot mai mare a poftei de a trăi, oricare ar fi punctul extrem pe care îl putem atinge; a trăi atît de plenar pe cît ne stă în putință este atît de satisfăcător, încît nu merită să ne neliniștim de ceea ce putem sau nu putem să atingem.

Capitolul al IX-lea
CARACTERISTICI ALE SOCIETĂȚII NOI

O nouă știință a omului

Prima condiție pentru crearea posibilă a societății noi este conștientizarea dificultăților aproape de nedepășit pe care o asemenea întreprindere trebuie să le înfrunte. Faptul că lumea își dă seama, mai mult sau mai puțin vag, de aceste dificultăți explică în mare parte de ce face atît de puține eforturi ca să realizeze schimbările necesare. Mulți gîndesc astfel: „De ce să luptăm pentru imposibil? Să acționăm mai curînd ca și cînd direcția în care mergem ne va conduce pe meleagurile de siguranță și fericire pe care ni le arată hărțile noastre". Cei care disperă inconștient și care, totuși, poartă masca optimismului nu dau neapărat dovadă de înțelepciune. Dar cei care nu au pierdut orice speranță nu pot să reușească decît dacă sînt realiști învederați, dacă se leapădă de toate iluziile și își dau seama exact de toate dificultățile. Această ponderație marchează deosebirea dintre utopiștii „treji" și utopiștii „adormiți".

Iată numai cîteva din greutățile pe care construirea societății noi trebuie să le abordeze:

● Ar trebui rezolvată următoarea problemă: să continuăm modul de producție industrială, evitînd însă o centralizare absolută, adică evitînd să ajungem la fascismul tradițional sau — ceea ce pare mai probabil — la un fascism tehnologic „cu chip surîzător".

● Ar trebui să combinăm o planificare globală cu un înalt grad de descentralizare, să abandonăm economia bazată pe „liberul schimb", care a devenit în mare parte o ficțiune.

● Ar trebui să renunțăm la obiectivul creșterii nelimitate și să adoptăm o creștere selectivă, pentru a nu ne expune la riscul unui dezastru economic.

● Ar trebui să creăm condiții de muncă și o mentalitate generală în care motivațiile reale să nu fie avantajele materiale, ci satisfacțiile psihice.

● Ar trebui să încurajăm progresul științific și, în același timp, să împiedicăm acest progres să devină, prin aplicarea sa practică, o amenințare pentru specia umană.

● Ar trebui să creăm condiții care să permită indivizilor să cunoască mulțumirea și bucuria, nu satisfacerea pulsiunilor de plăcere maximă.

● Ar trebui să acordăm indivizilor o securitate de bază fără să-i facem dependenți de o birocrație care ar deține monopolul aprovizionării lor cu cele necesare vieții.

● Ar trebui să acordăm indivizilor inițiativa în conduita vieții lor mai degrabă decît în afaceri (unde, în orice caz, ei nu o mai au, practic, de pe acum).

Dificultățile pe care le-am enumerat pot să pară identice cu cele care, în dezvoltarea tehnicilor, păreau insurmontabile. Dar dificultățile tehnicii nu erau insurmontabile, deoarece luase naștere o nouă știință, care afirma că, pentru a controla natura, trebuie mai întîi să o observăm și să o cunoaștem[2]. Această „nouă știință" din secolul al XVII-lea a sedus pînă în zilele noastre inteligențele cele mai strălucite din țările industrializate și a condus la realizarea unor utopii tehnice la care visase spiritul uman.

Dar astăzi, după aproximativ trei secole, avem nevoie de o știință nouă total diferită. Avem ne-

---

[2] Francis Bacon. *Novum Organum*, 1620.

voie de o știință umanistă despre *Om*, care să stea la baza științei aplicate și a artei reconstrucției sociale.

Utopiile tehnice — zborul, de exemplu — s-au realizat grație noii științe a naturii. *Utopia umană* a timpurilor mesianice — o nouă umanitate unită în solidaritate și pace, eliberată de determinarea economică, de război și de lupta de clasă — poate să se realizeze cu condiția să cheltuim în înfăptuirea ei tot atîta energie, inteligență și entuziasm cîtă am cheltuit pentru realizarea utopiilor noastre tehnice. Nu putem construi submarine citindu-l pe Jules Verne; nu putem construi o societate umanistă citindu-i pe profeți.

Nimeni nu poate să spună dacă această trecere de la supremația științelor naturii la o nouă știință despre om va avea loc. Dacă ea se va produce, vom putea avea o șansă de supraviețuire, dar totul va depinde de un factor unic: numărul de bărbați și de femei inteligenți, instruiți, disciplinați și altruiști care vor fi atrași de noua sfidare lansată spiritului uman și de faptul că de această dată *obiectivul nu este dominarea naturii, ci luarea sub control a forțelor sociale și a instituțiilor iraționale care amenință supraviețuirea societății occidentale, ba chiar a speciei umane.*

Sînt convins că viitorul nostru depinde de acest fapt: ca spiritele cele mai mari, dobîndind conștiința crizei actuale, să se mobilizeze pentru a se consacra noii științe umaniste despre om. Eforturile lor concertate sînt indispensabile pentru a ajuta la rezolvarea problemelor deja menționate și pentru a atinge obiectivele de care vom vorbi mai departe.

Noile structuri sociale care vor sta la baza modului a fi nu vor apărea fără un mare număr de proiecte, de machete, de studii și de experiențe care *vor începe să arunce o punte de legătură între ceea ce este necesar și ceea ce este posibil.* Aceasta va duce în final la o planificare la scară mare și pe termen lung și, pentru început, la o serie de demersuri pe termen scurt. Importante sînt voința și spiritul umanist al celor care se vor apuca de

lucru; de altfel, cînd oamenii vor vedea și, în același timp, vor înțelege ceea ce poate fi făcut pe etape într-un mod concret, ei vor începe să se simtă încurajați și entuziaști, eliberîndu-se de temeri.

Pentru ca sferele politică și economică ale societății să fie subordonate dezvoltării umane, *modelul societății noi trebuie să fie determinat de exigențele individului nealienat și orientat spre ființă.* Aceasta înseamnă că făpturile umane nu vor trebui nici să trăiască într-o sărăcie inumană — ceea ce rămîne încă problema principală a majorității indivizilor —, nici să fie obligate — așa cum sînt oamenii îndestulați din lumea industrială — să fie *Homo consumens* în numele legilor inerente producției capitaliste, care impun o creștere continuă a producției și, de aceea, antrenează o creștere a consumului. Pentru ca într-o zi oamenii să devină liberi și să înceteze să întrețină industria printr-un consum patologic, o schimbare radicală a sistemului economic este indispensabilă: *trebuie să punem capăt situației actuale în care o economie sănătoasă nu este posibilă decît cu prețul unor condiții de viață nesănătoase impuse ființelor umane.* Sarcina constă în a construi o economie sănătoasă pentru oameni sănătoși.

Societatea nouă: are ea o șansă rezonabilă?

Ținînd seama de puterea marilor companii, de apatia și neputința marii mase a populației, de carențele conducătorilor politici în numeroase țări, de amenințarea unui război nuclear și de pericolele ecologice, fără a vorbi de fenomene precum schimbările climatice, care pot reduce la foamete vaste regiuni ale globului, *există o șansă rezonabilă de salvare?* În termeni de tranzacție comercială nu ar exista nici o șansă. Nici o ființă umană nu ar paria pe averea ei cu numai 2% șansă de cîștig sau nu ar investi un capital masiv

într-o afacere comercială sau industrială unde eventualitatea unui profit ar fi atît de aleatorie. Dar cînd este vorba de o problemă de viață și de moarte, prin „șansă rezonabilă" trebuie să traducem „posibilitate reală", oricît de mici ar putea să fie șansele de succes.

Viața nu este nici un joc de noroc, nici o afacere comercială, și noi trebuie să căutăm în altă parte o evaluare a posibilităților reale de salvare: de exemplu, în arta medicală. Dacă un bolnav nu are decît o foarte slabă șansă de a supraviețui, nici un medic responsabil nu va spune: „Inutil să mai facem eforturi!" sau nu se va rezuma la folosirea de paleative. Dimpotrivă, totul va fi pus în acțiune pentru a salva viața acestui pacient. E sigur că o societate bolnavă este în drept să nu se aștepte la mai puțin.

A aprecia șansele de salvare ale societății contemporane în termenii unui pariu sau ai unei tranzacții comerciale, și nu din punctul de vedere al vieții, este întru totul caracteristic spiritului unei societăți pragmatice. Nu se găsește nici o înțelepciune în ideea tehnocratică, foarte la modă, că nu este nimic grav în a-ți petrece timpul alternînd plăcerea cu munca, în a-ți nega sentimentele și că, la urma-urmei, *dacă* într-o zi s-ar întîmpla să vină la putere, fascismul tehnocratic nu ar fi, poate, chiar atît de rău. Dar aceasta înseamnă a-ți lua dorințele drept realități. Fascismul tehnocratic nu poate să conducă decît la catastrofă. Omul dezumanizat își va pierde pînă într-atît rațiunea, încît nu va mai fi capabil, pe termen lung, să mențină o societate viabilă, iar pe termen scurt să se rețină de la întrebuințarea sinucigașă a armelor nucleare sau biologice.

Există, totuși, cîțiva factori încurajatori. Primul este că un număr crescînd de oameni consideră adevărate punerile în gardă formulate de Mesarović și Pestel, Ehrlich și alți cîțiva: că, *pe plan pur economic*, un nou comportament față de natură, de solidaritatea umană și de cooperare este indispensabil dacă lumea occidentală nu vrea să

fie ștearsă de pe suprafața pămîntului. Acest apel la rațiune, chiar lăsînd la o parte considerațiile etice și emoționale, poate mobiliza spiritul unui foarte mare număr de persoane. El nu trebuie neglijat, chiar dacă, din punct de vedere istoric, unele țări s-au încăpățînat să acționeze în dauna intereselor lor vitale și chiar împotriva instinctului de conservare. Indivizii puteau să acționeze astfel pentru că se lăsau convinși de conducătorii lor (sau se convingeau ei înșiși) că alegerea între „a fi" și „a nu fi" nu îi privea. Dacă ei ar fi cunoscut adevărul, reacția neurofiziologică normală ar fi funcționat: luînd cunoștință de amenințările îndreptate împotriva vieții lor, ei și-ar fi mobilizat reacțiile adecvate de apărare.

Un alt semn încurajator: manifestațiile crescînde de nemulțumire contra sistemului social actual. Din ce în ce mai mulți oameni simt „boala secolului": ei își simt deprimarea; sînt conștienți de ea, în ciuda tuturor eforturilor pe care le fac pentru a o refula. Ei sînt nefericiți din cauza izolării lor și simt vidul relațiilor dintre ei, al vieții lor în „ansamblu"; suferă din cauza neputinței lor, a lipsei de sens a vieții lor. Mulți resimt toate acestea foarte clar și conștient; alții, mai puțin clar, dar și aceștia devin complet conștienți dacă cineva le descrie situația în cuvinte.

Pînă acum, în istoria lumii, o viață consacrată plăcerilor găunoase nu era posibilă decît pentru o elită infimă de oameni care puteau să rămînă esențialmente sănătoși deoarece se știau puternici și pentru că trebuiau să gîndească și să acționeze astfel încît să nu-și piardă puterea. Astăzi, această viață vidă, consacrată consumului, este cea a tuturor indivizilor care aparțin clasei mijlocii și care, din punct de vedere economic și politic, n-au nici o putere și au puține responsabilități personale. Cea mai mare parte a lumii occidentale cunoaște avantajele genului de fericire pe care îl oferă societatea de consum și, printre cei care beneficiază de ea, cei care o găsesc ilu-

zorie sînt din ce în ce mai numeroși. Ei încep să-și dea seama că posedarea unui maximum de bunuri nu creează fericirea: învățămintele etice tradiționale au fost puse la încercare... și sînt confirmate de experiență.

Una din obiecțiile cele mai serioase la posibilitățile de a pune capăt lăcomiei și poftei — aceea că forța lor ar fi inerentă naturii umane — pierde o mare parte din greutatea sa dacă este privită mai îndeaproape. Lăcomia și pofta își datoresc puterea nu *intensității lor inerente*, ci dificultății pentru fiecare de a rezista la presiunea publică ce vrea ca omul să fie un lup pentru om. Schimbați climatul social, valorile aprobate sau dezaprobate, și trecerea de la egoism la altruism va fi infinit mai puțin dificilă.

Revenim astfel la premisa noastră: că orientarea spre a fi este o puternică potențialitate a naturii umane. Numai o minoritate de indivizi se lasă total stăpînită de modul axat pe a avea, în timp ce o altă minoritate infimă este total stăpînită de modul axat pe a fi. Oricare din cele două moduri poate să devină dominant, și aceasta depinde de structura socială. Într-o societate orientată în principal spre modul axat pe a fi, tendințele modului axat pe a avea slăbesc, iar modul a fi prosperă. Într-o societate ca a noastră, orientată în special spre a avea, se produce exact situația inversă. Dar noul mod de existență este totuși deja prezent, deși reprimat. Nici un Saul nu ar putea să devină un Paul dacă nu ar fi Paul încă înainte de conversiune.

Trecerea de la modul axat pe a avea la modul axat pe a fi este o problemă de echilibru; ea va avea loc cînd, în legătură cu schimbarea socială, noul mod va fi încurajat, iar cel vechi descurajat: balanța se va înclina de cealaltă parte. De altfel, nu este vorba de un om diferit de cel vechi în felul în care cerul este diferit de pămînt; este o problemă de schimbare de direcție. Primul pas în noua direcție va fi urmat de un altul; îndrumați corect, acești primi pași vor fi hotărîtori.

Trebuie să luăm în considerație și un alt aspect încurajator care vizează, paradoxal, gradul de alienare ce caracterizează majoritatea populației, inclusiv pe conducătorii ei. Așa cum am spus în legătură cu discutarea „caracterului de marketing", pasiunea de a avea și de a acumula a fost modificată de tendința de „a funcționa pur și simplu bine", de a se vinde ca o marfă... care nu reprezintă nimic. Caracterului alienat de marketing îi este mai ușor să se schimbe decît caracterului tezaurizant care se agață cu disperare de posesiunile sale și mai ales de eul său.

Acum o sută de ani, cînd majoritatea populației era formată din „independenți", cel mai mare obstacol pus schimbării era teama (care suscita o rezistență) de a-și pierde bunurile și independența economică. Marx a trăit într-o epocă în care clasa muncitoare era singura mare clasă dependentă și, așa cum gîndea el, cea mai alienată clasă. Astăzi, imensa majoritate a populației este *dependentă*. Practic, toți oamenii care muncesc sînt *angajați* (după datele recensămîntului american din 1970, numai 7,82% din totalul populației active în vîrstă de peste 16 ani este „autoangajată", adică „independentă"). Cel puțin în S.U.A., muncitorul care execută munci fizice este cel ce mai păstrează caracterul tezaurizant al clasei mijlocii tradiționale și, prin urmare, este mai puțin deschis la schimbări decît clasa mijlocie mai alienată din zilele noastre.

Toate acestea au o consecință politică importantă: pe vremea cînd socialismul lupta pentru eliberarea tuturor claselor (adică pentru o societate fără clase), el se adresa direct „clasei muncitoare" (adică muncitorilor manuali); astăzi, clasa muncitoare este, relativ, mai minoritară decît acum o sută de ani. Pentru a ajunge la putere, partidele social-democrate trebuie să cîștige sufragiile a numeroși membri ai clasei mijlocii. Pentru a realiza acest obiectiv, partidele socialiste au trebuit să modifice orientarea programului lor și să treacă de la o viziune socialistă la o perspectivă de reforme liberale. Pe de altă parte, făcînd din

clasa muncitoare pîrghia unei schimbări umaniste, socialismul a stîrnit în mod necesar antagonismul tuturor celorlalte clase.

Astăzi, mesajul noii societăți se adresează tuturor celor care suferă de alienare, care sînt angajați și a căror proprietate nu este amenințată. Cu alte cuvinte, el interesează majoritatea populației. El nu amenință proprietatea nimănui, iar în ceea ce privește venitul, ar îmbunătăți standardul de viață al celor săraci. Salariile mari ale conducătorilor nu vor trebui să fie reduse, dar, dacă sistemul funcționează bine, ele își vor pierde valoarea lor simbolică din trecut.

De altfel, idealurile noii societăți combină elémente din orientările tuturor partidelor: numeroși conservatori nu au pierdut idealul lor etic și religios (ceea ce Eppler numește „valorile conservatoare"), și același lucru este valabil pentru mulți liberali și oameni de stînga. Fiecare partid politic exploatează alegătorii, căutînd să-i convingă că el reprezintă valorile autentice ale umanismului. Dar în spatele fiecărui partid politic nu există decît două tabere: *cei care au grijă de aproapele lor și cei care își bat joc de el.* Contemporanii noștri visează ființe umane care să posede înțelepciune și convingeri și care să aibă curajul să acționeze în armonie cu convingerile lor.

Totuși, în ciuda tuturor acestor factori încurajatori pentru viitor, șansele unei schimbări necesare, în același timp umană și socială, rămîn mici. Singura noastră speranță rezidă în atracția dinamizantă a unei noi viziuni. A propune o reformă sau alta care nu schimbă nimic în sistem este inutil pe termen lung, în lipsa forței constrîngătoare a unei motivații puternice. Obiectivul „utopic" este mai realist decît „realismul" conducătorilor de astăzi. Realizarea societății noi și a omului nou nu este posibilă decît dacă vechile motivații — profitul, puterea și intelectul — cedează locul noilor motivații — a fi, a participa, a înțelege; decît dacă caracterul de marketing

este înlocuit prin caracterul productiv, iubito; decît dacă religia cibernetică este înlocuită cu un nou spirit radical-umanist.

Cultura de la sfîrșitul evului mediu a fost înfloritoare pentru că oamenii se lăsau călăuziți de viziunea din *Cetatea Domnului*. Societatea modernă a fost înfloritoare pentru că oamenii erau animați de viziunea creșterii din *Cetatea pămîntească a Progresului*. În secolul nostru, totuși, această viziune a degenerat într-un *turn Babel* care începe astăzi să se surpe și care va sfîrși prin a ne îngropa sub ruinele lui. Dacă Cetatea Domnului pe de o parte, și Cetatea pămîntească, pe de alta, ar fi teza și antiteza, o nouă sinteză este singura alternativă împotriva haosului: este sinteza dintre nucleul spiritual al sfîrșitului evului mediu și dezvoltarea gîndirii raționale și a științei de după Renaștere. Această sinteză este *Cetatea Ființei*.

Cuprins

ANTROPOLOGIA UMANISTĂ A LUI ERICH FROMM de *Al. Tănase* 5

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI de *N. Frigioiu* 39

SOCIETATE ALIENATĂ ȘI SOCIETATE SĂNĂTOASĂ

De la capitalism la socialismul umanist 45

Capitolul I. **Sîntem oare sănătoşi?** 45

Capitolul al II-lea. **Poate o societate să fie bolnavă?** Patologia normalității 53

Capitolul al III-lea. **Condiția umană — cheia psihanalizei umaniste** 61

A. — *Despre relațiile cu semenul și despre narcisism* 61

B. — *Transcendență, creativitate sau distructivitate* 67

C. — *Înrădăcinarea. Dragostea fraternă și opusul ei, dragostea incestuoasă* 69

D. — *Sentimentul identității sau al individualității și conformismul gregar* 88

E. — *Despre nevoia de a avea o structură de orientare și de devoțiune — sau rațiunea și iraționalitatea. Caracterul social* 91

Capitolul al IV-lea. **Sănătatea mentală şi societatea** 93

Capitolul al V-lea. **Omul în societatea capitalistă** 103

C. — *Societatea secolului al XX-lea* 103

1. **Schimbări pe plan economic şi social** 103

2. **Modificări de ordin caracterial** 110

a) Cuantificare și abstractizare 110

b) Alienare 120

c) Diverse alte aspecte 150
1. Autoritatea anonimă și conformismul 150
2. Principiul nonfrustrării 162
3. Asociația verbală liberă și libertatea cuvîntului 165
4. Rațiune, conștiință și religie 168
5. Munca 176
6. Democrația 183
3. **Alienare și sănătate mentală** 190

OMUL PENTRU EL ÎNSUȘI 207

Capitolul al II-lea. **Etica umanistă: despre arta de a trăi** 207
Etică umanistă și etică autoritară 207
Etică subiectivă și etică obiectivă 212
Știința despre om 218
Tradiție și etică umaniste 221
Etică și psihanaliză 226

Capitolul al III-lea. **Natura umană și caracterul** .. 232
Situația umană 232
Slăbiciunea biologică a omului 232
Dihotomiile existențiale și istorice din om 233

FUGA DE LIBERTATE 243

Capitolul I. **Libertatea — o problemă psihologică?** 243

Capitolul al V-lea. **Mecanisme de evadare** 250
1. **Autoritarism** 251
2. **Tendințe distructive** 284
3. **Conformitate de automat** 290

Apendice: Caracterul și procesul social 308

SPERANȚĂ ȘI REVOLUȚIE. Spre umanizarea tehnicii 328

Capitolul al IV-lea. **Ce înseamnă a fi om?** 328

5. **Experienţele umane** 328
6. **Valorile şi normele** 343

Capitolul al V-lea. **Etapele umanizării societăţii tehnologice** 349

1. **Premise generale** 349
2. **Planificarea umanistă** 351
3. **Activizarea şi eliberarea energiilor** 355
   Metoda „birocraţiei umaniste" în opoziţie cu metoda „birocraţiei alienate" 355
   În ce constă gestiunea umană a întreprinderii şi care sînt metodele ei? 356
4. **Un consum umanizat** 372
5. **Reînnoirea psihospirituală** 390

CRIZA PSIHANALIZEI. Eseuri despre Freud, Marx şi psihologia socială 396

Capitolul I. **Criza psihanalizei** 396

Capitolul al III-lea. **Contribuţia lui Marx la cunoaşterea omului** 429
Epilog 446

ANATOMIA DISTRUCTIVITĂŢII UMANE 450

Partea a treia. **Diferitele forme de agresivitate şi de distructivitate şi condiţiile lor** 450

Capitolul al IX-lea. **Agresivitatea benignă** 450
Observaţii preliminare 450
Agresivitatea defensivă 455
Diferenţa dintre animale şi oameni 455
Agresivitate şi libertate 460
Agresivitate şi narcisism 463
Agresivitate şi rezistenţă 469
Agresivitatea conformistă 472
Agresivitatea funcţională 473

Despre cauzele războiului 476
Condițiile de reducere a agresivității defensive 485

Capitolul al X-lea. **Agresivitatea malignă: Premise** 488
Observații preliminare 488

Capitolul al XI-lea. **Agresivitatea malignă: cruzime și distructivitate** 489
Forme spontane 489
Consemnări istorice 489
Distructivitatea vindicativă 490
Distructivitatea extatică 495

A AVEA SAU A FI. O alegere de care depinde viitorul omului 498

Capitolul al VIII-lea. **Condițiile unei schimbări umane.** Caracteristici ale omului nou 498

Omul nou 501

Capitolul al IX-lea. **Caracteristici ale societății noi** 503
O nouă știință a omului 503
Societatea nouă: are ea o șansă rezonabilă? 506

Tehnoredactor: FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Format 24/60×90. Coli editură 27,5 Coli tipar 21,50.
Bun de tipar 5 decembrie 1983. Apărut — decembrie 1983

Comanda nr. 9413/30 441
Combinatul poligrafic „Casa Scînteii",
Piața Scînteii nr. 1,
București, Republica Socialistă România

(Continuare de pe ultima pagină a copertei)

• • • Știința și contemporaneitatea
• • • Catastrofă sau o nouă societate?
P.L. Kapița: Experiment, teorie, practică
J.W. Botkin, M. Elmandjra, M.Malița: Orizontul fără limite al învățării (Lichidarea decalajului uman)
I. Olteanu: Limitele progresului și progresele limitelor
• • • Revoluțiile industriale în istoria societății
L. Grünberg: Opțiuni filozofice contemporane
A. Szent-Györgyi: Pledoarie pentru viață
• • • Rasismul în fața științei
A. Kastler: Această stranie materie
• • • Noua revoluție agrară în România
S. Lupasco: Logica dinamică a contradictoriului
A. Schaff: Istorie și adevăr
J.K. Galbraith: Știința economică și interesul public
• • • Problemele globale și viitorul omenirii
I. Olteanu: Dialoguri despre viitor
M.E. Omeleanovski: Dialectica în fizica modernă
P-H. Chombart de Lauwe: Cultura și puterea
J. Habermas: Cunoaștere și comunicare
D. Gabor, U. Colombo, A. King, R. Galli: Să ieșim din epoca risipei
B. de Jouvenel: Progresul în om
• • • Noile tehnologii de vîrf și societatea
A. Toffler: Al treilea val
Coordonator **W. Häfele:** Energia într-o lume finită

ÎN COLECȚIA „IDEI CONTEMPORANE" AU APĂRUT:

* * * Știință și sinteză — Colocviu UNESCO
R. Garaudy: Marxismul secolului XX
G.N. Volkov: Sociologia științei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluția științifică și tehnică. Eseuri
R. Richta și colectiv: Civilizația la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P.V. Kopnin: Bazele logice ale științei
I. Nikolov: Cibernetica și economia
N. Wiener: Sînt matematician
N.N. Constantinescu: Problema contradicției în economia socialistă
I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J.J. Goblot: Materialismul istoric și istoria civilizațiilor
A. Toffler: Șocul viitorului
R. Florian: Reflecții asupra filozofiei marxiste
* * * Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor
* * * Știință, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă și economie
* * * Revoluția științifică-tehnică și progresul
L. Sève: Marxismul și teoria personalității
G. Lukács: Ontologia existenței sociale
* * * Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspîntie
C. Wright-Mills: Imaginația sociologică
T. Kotarbinski: Tratat despre lucrul bine făcut
* * "Revoluția științifică-tehnică și modernizarea forțelor de producție
M. Drăgănescu: Sistem și civilizație
E. Bonnefous: Omul sau natura?
C.I. Gulian: Marxism și structuralism
N.N. Constantinescu: Economia protecției mediului natural
I.T. Frolov: Progresul științei și viitorul omului
H. Marcuse: Scrieri filozofice
N.P. Dubinin: Mișcarea eternă
* * * Problemele păcii și ale războiului în condițiile revoluției științifice și tehnice. Necesitatea istorică a dezarmării
W. Heisenberg: Pași peste granițe
Coordonator **J. Tinbergen:** Restructurarea ordinii internaționale
C. Lévy-Strauss: Antropologia structurală
* * * Corelația dintre infrastructura, structura și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției științifice și tehnice
N. Georgescu-Roegen: Legea entropiei și procesul economic
A. Toynbee: Orașele în mișcare
B.G. Kuznețov: Rațiune și ființare
E. Schrödinger: Ce este viața? ● Spirit și materie
B. Commoner: Cercul care se închide (Natura, Omul și Tehnica)
G. Prestipino: Natură și societate
L. de Broglie: Certitudinile și incertitudinile științei
* * * Procese revoluționare în știință și tehnică și dezvoltarea societății

(Continuare pe contrapagină)

EDITURA POLITICĂ

Lei 23